

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال چهاردهم، شماره پنجاه و سوم، تابستان ۱۴۰۱

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم تحقیقات و فناوری «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

سر دبیر: دکتر مهدی محقق

هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س)

دکتر اکبری، محمد علی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه یسروت

دکتر حسنی، عطاءالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز

دکتر رهنمایی، محمد تقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران

دکتر قدیمی قیداری، عباس، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه تبریز

دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

دکتر موسوی، سید جمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.

زننده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمد حسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان، ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچه شهروز شرقی- شماره ۹

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.Pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرارگرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱,۰۰۰,۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳,۰۰۰,۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
 ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
 ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانوش

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ رعایت فرمایند:

ارجاع درون‌متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان/تر (ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, Plant Science, 15(3): 27-35. (Journal).
- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani (2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, Iranian Journal of Field Crop Science, 39(1): 113-126. (In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), Plant Physiology, Jahade- e-Daneshghahi Mashhad Press (In Persian).

فهرست مطالب

- هدی اویارحسین
یونس کرامتی
* تحریر فارسی تقویم الادویه علایی مغربی و متون موازی آن ۵
- مینا توانا
سید احمد رضا خضری
* الخامیادو؛ خاستگاه، علل پیدایش، تحولات و جایگاه میراثی آن ۲۹
- محمد حسن بیگی
فرهاد صبوری فر
شهره جلال پور
* بررسی اندیشه سیاسی عبدالرزاق سنهوری (با تأکید بر اندیشه خلافت اسلامی) ۵۷
- بدرالسادات عزیزاده مقدم
* نقش خاندان اینجوی شیرازی در حیات سیاسی و فرهنگی هند (۹۴۵-۱۰۶۸ق) ۹۱
- علی اکبر عنایتی
عطاءالله حسنی
محمد علی اکبری
* بررسی وضعیت برنامه ریزی آموزشی و مواد درسی مدارس نوین عصر قاجار (مطالعه موردی: مدارس مازندران) ۱۱۳
- عبدالله فرهی
احمد شعیب مسلم یار
* تأملی بر تاریخ نگری مورخان افغانستانی در سه سده اخیر ۱۳۵

تحریر فارسی تقویم الادویه علایی مغربی و متون موازی آن

هدی اویارحسین^۱

یونس کرامتی^۲

چکیده: رساله نخست مجموعه ۲۷۴۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی - که فهرست نگاران آن را اثری از حبیبش تفلیمی انگاشته‌اند - تحریری فارسی از جدول‌های داروشناسی تقویم الادویه علایی مغربی (ح ۵۵۰ق) است که محرر علاوه بر افزودن سطری به جدول‌ها برای یادکرد نام داروهای هندی، چند مدخل جدید و نکاتی پرشمار به مدخل‌های دیگر افزوده است. مقایسه افزوده‌ها با منابع داروشناسی دوره اسلامی، نشان از آن دارد که محرر قطعات بسیاری را از اختیارات بدیعی (تألیف ۷۷۰ق) بی‌یادکرد مأخذ وام گرفته و از منابعی دیگر نیز بهره برده است. از این رو و البته با توجه به قدمت نسخه، می‌توان روزگار احتمالی فعالیت محرر را به نیمه دوم سده نهم تا نیمه نخست سده دهم قمری محدود کرد. چنین می‌نماید که دست‌نویس ۲۲۳۱ کتابخانه دیوان هند نیز نسخه‌ای دیگر از این تحریر باشد. پس برای ویراست انتقادی این تحریر کم‌نسخه، باید از اصل عربی (در تصحیح بخش‌های مترجم)، منابع مترجم و به‌ویژه اختیارات بدیعی (در مطالب افزوده) و شماری از آثار فارسی دربردارنده نام داروهای هندی (در تصحیح نام‌های هندی) به عنوان متون موازی بهره برد.

واژه‌های کلیدی: علایی مغربی، تقویم الادویه، المنجیح فی التداوی من جمیع صنوف الأمراض و الشکاو، حاجی زین‌العطار شیرازی، اختیارات بدیعی، نام‌داروی هندی، متون موازی

۱ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران oyarhoseyn@ut.ac.ir

۲ استادیار پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) ykaramati@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

The Persian Redaction of ‘Alā’ī Maghribī’s *Taqwīm al-’Adwīyah* and Its Parallel Texts

Hoda Oyar Hoseyn¹
Younes Karamati²

Abstract: The first treatise in codex 2743 of Library of The Parliament of Iran, which cataloguers guess to be a work of the Ḥubayš Tiflīsī, is a Persian redaction of ‘Alā’ī Maghribī’s *Taqwīm al-’Adwīyah* (ca. 550AH). The redactor had added some entries, numerous points, as well as a row, to mention the Indian names medicaments to the original text. He borrowed many fragments from Ḥājī Zayn al-‘Aṭṭār al-Šīrāzī’s *Iḳṭiyārāt-e Badī’ī* (compiled 780 AH), without any citation, and also used other sources. Therefore, and of course, due to the age of the manuscript, the possible time of the redactor’s activity can be limited to the second half of the 9th to the first half of the 10th century AH. It seems that Ms. 2231 of the India Office library is another copy of this redaction. Therefore, in order to critically edit this redaction, due to the paucity and incompleteness of the manuscripts, parallel texts must be used, i.e. the original text in Arabic to edit the translated sections, the redactor’s identified resources (specially *Iḳṭiyārāt-e Badī’ī*) to edit the scattered additions throughout the work, and the wide range of medieval Islam’s pharmacological works in which Indian name of medicaments mentioned in order to edit Indian names.

Keywords: ‘Alā’ī Maghribī, *Taqwīm al-’Adwīyah*, *Al-Munjiḥ fī al-tadāwī min Šunūf al-’Amrād wa al- shakāwī*, Ḥājī Zayn al-Aṭṭār Shīrāzī, *Iḳṭiyārāt-e Badī’ī*, medicament names in Indian language, parallel texts.

1 M.A. Institute for the History of Science, University of Tehran. oyarhoseyn@ut.ac.ir

2 Assistant Professor, Institute for the History of Science, University of Tehran (Corresponding Author). ykaramati@ut.ac.ir

Receive Date: 2022/04/18

Accept Date: 2022/07/01

مقدمه

دست‌نویس شماره ۲۷۴۳ کتابخانه شماره یک مجلس شورای اسلامی، دارای ۱۸۳ برگ (به جز آستر و بدرقه) و صفحه‌شمار از ۱ تا ۳۶۶، دربردارنده سه «تقویم»^۱ داروشناسی/پزشکی است. فهرست‌نگاران مجلس، نخستین اثر این مجموعه را که اثری فارسی، بی‌نام و نشان، بی‌مقدمه و تنها دارای ۱۴۴ جدول درباره ویژگی‌های مختلف ادویه مفرده است، با نام برساخته و البته نه‌چندان شایسته «ادویه مفرده و مرکبه»، به قیاس دومین اثر این مجموعه^۲ و با قید احتمال یکی از آثار حبیش بن ابراهیم تفلّیسی (سده ششم قمری) انگاشته‌اند (ن.ک. به: حائری، ۱۳۴۶: ۹۳؛ درایتی، ۱۳۸۹: ۵۹۵/۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۸۴۴/۲) که آثاری مجدول در پزشکی و داروشناسی از او بر جای مانده است. نگارندگان در پژوهشی درباره آثار مجدول پزشکی و داروشناسی در دوره اسلامی دریافتند که اثر نخست - که این جستار به بررسی آن اختصاص یافته - ترجمه‌ای فارسی همراه با برخی تصرفات از تقویم الادویه علایی مغربی است. این روایت فارسی به مناسبت همین تصرفات، در این جستار «تحریر فارسی تقویم الادویه» نام گرفته است.

اثر سوم نیز نخست با عنوان برساخته «علاجات»، «دارای جدول‌هایی بدون رعایت ترتیب حروف تهجی»، باز به قید احتمال به حبیش منتسب شده بود (حائری، ۱۳۴۶: ۹۵؛ درایتی، ۱۳۸۹: ۵۶۵/۷؛ نیز ن.ک. به: منزوی، ۱۳۷۹: ۳۵۸۵/۵)، اما بعدها فهرست‌نگاران آن را ترجمه‌ای فارسی از تقویم الابدان ابن جزله معرفی کردند (ن.ک. به: درایتی، ۱۳۹۰: ۶۷/۹). البته باز هم در انتساب ترجمه به محمد اشرف بن شمس‌الدین محمد طیب اشتباه کرده‌اند؛ آن هم در حالی که محمد اشرف پزشکی از سده یازده قمری بوده و این دست‌نویس به گمان آنان از سده دهم قمری است.

علایی مغربی و تقویم الادویه او

تا جایی که می‌دانیم زندگینامه‌نگاران و کتاب‌شناسانی چون قفطی و ابن ابی‌اصیبه درباره نویسندگان یا کتاب‌چیزی ننوشته‌اند. حتی درباره عنوان درست اثر و انتساب آن نیز در

۱ بسیاری از آثار مجدول پزشکی و داروشناسی به قیاس تقویم‌های نجومی، تقویم نامیده شده‌اند؛ از جمله تقویم الصّحّة ابن بطّان، تقویم الابدان ابن جزله، تقویم الادویه حبیش تفلّیسی و تقویم الادویه علایی مغربی.

۲ تقویم الادویه المفردة و کیفیة أخذها و صفاتها به عربی نوشته حبیش بن ابراهیم تفلّیسی (ن.ک. به: حائری، ۱۳۴۶: ۹۴؛ درایتی، ۱۳۸۹: ۲۶۶/۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۶۷/۹).

دست‌نویس‌ها آشفته‌گی بسیار به چشم می‌خورد.^۱ با توجه به بیشتر دست‌نویس‌های تقویم الادویه و از جمله کهن‌ترین آنها (شماره ۳۴۵۷ نورعثمانیه استانبول، رساله اول، با تاریخ کتابت ۷۷۲ق) می‌توان گفت نام نویسنده و ضبط درست آن «ابوسعید؛ ابراهیم بن ابی سعید علایی مغربی» بوده است (Brockelmann, 1943: S1/890؛ ششن و همکاران، ۱۹۸۶: ۲۹۵). کتاب گاه تقویم الادویه و گاه المنجح (یا به تصحیف: الفتح/المبہج) فی التداوی من جمیع صنوف الأمراض و الشکاوٰی نام گرفته است (ن.ک. به: ششن و همکاران، ۱۹۸۶: ۲۹۵-۲۹۶؛ که این دو عنوان را دو اثر جداگانه انگاشته‌اند). در دست‌نویس‌های دارای نام دوم، غالباً نام امیری که علائی کتاب را به او هدیه کرده، آمده است. این امیر با مقایسه ضبط‌های مختلف نام او در دست‌نویس‌ها، گویا ذوالقرنین بن عین‌الدین/ (عین‌الدوله؟) [بن گمشدگان] بن امیرغازی دانشمند، فرمانروای فرع‌ملطیه (حک: ۵۴۵-۵۵۶) از خاندان دانشمند یا شاید فرزند او ناصرالدین محمد (حک: ۵۵۶-۵۶۷) باشد (Brockelmann, 1943: S1/890-891). این تنها نشانه درباره روزگار فعالیت علایی مغربی است.

تقویم الادویه/المنجح دارای یک مقدمه، شرح ۵۵۰ دارو در ۱۱۶ جدول «به ترتیب حروف معجم (ابجد)» با ساختاری مانند شکل شماره ۱ و یک مجموعه جداول پیوست برای نام‌های دیگر داروها و ارجاع آن به مدخل اصلی یادشده در جدول‌های ۱۱۶ گانه است.

شکل شماره ۱. ساختار جدول‌های تقویم الادویه علایی مغربی در دو صفحه روبه‌رو (روی هم یک جدول)

الادویه	المابه	النوع	الاختیار	المزاج	القوه	الرأس	منفعة فی اعضا	منفعة فی آلات	منفعة فی الغذاء	منفعة فی بدن جمیع	کیفیه الاستعمال	کمیة الاستعمال	مضرة	اصلاحه	بدله	عدد الادویه
دارو																
دارو																
دارو																
دارو																
دارو																

۱. برای اطلاع از عناوین مختلف و بعضاً نادرست این اثر و انتساب‌های نادرست، نگاه کنید به: اوپارحسین، ۱۳۹۹: ۲۵-۳۳؛ نیز الحاج قاسم محمد، ۲۰۰۱: ۵-۹، علایی مغربی، ۲۰۱۱: ۲۹-۳۰.

هنگام نگارش تحریر فارسی

همان گونه که خواهد آمد، محرر فارسی در افزوده‌های خود بر اصل عربی، نکات بسیاری را از روی *اختیارات* بدیعی حاجی زین‌العطار شیرازی (تألیف ۷۷۰ ق) رونویسی کرده است. از سوی دیگر، فهرست‌نگاران مجلس دست‌نویس را از سده ۱۰ ق. انگاشته‌اند. همچنین این دست‌نویس به دلیل خطاهای شایان توجه، بی‌گمان نمی‌تواند به خط محرر فارسی باشد. در نتیجه، تاریخ احتمالی نگارش تحریر فارسی را می‌توان به نیمه دوم سده نهم تا نیمه نخست سده دهم قمری محدود کرد.

تحریر فارسی و تفاوت ظاهری آن با اصل عربی

تفاوت ظاهری جدول‌های تحریر فارسی با عربی آن است که برخلاف جدول‌های اصل عربی که به هر دارو یک سطر اختصاص یافته، در روایت فارسی جای سطرها و ستون‌ها جابه‌جا شده است. در نتیجه، برخلاف دست‌نویس‌های عربی که هر جدول در دو صفحه روبه‌روی به هم مرتبط ترسیم شده و مشخصات هر دارو را باید از صفحه سمت راست تا صفحه سمت چپ دنبال کرد، در تحریر فارسی، هر صفحه مستقل از صفحه روبه‌رو است و همه مشخصات یک دارو در سطرهای مختلف یک ستون و در یک صفحه آمده و در هر جدول/صفحه مشخصات چهار دارو آمده است. همچنین شماره ترتیب مدخل (عدد ادویه در متن عربی) به حساب جمل و با حروف ابجد در کنار نام دارو یاد شده و سطر جداگانه‌ای (ما به ازای ستون آخر جدول‌های اصل عربی) به آن اختصاص نیافته است.

در این تحریر ۵۷۳ مدخل با توجه به آرایش ۴ دارو در هر جدول در ۱۴۴ جدول جای گرفته‌اند که جدول آخر تنها یک دارو دارد. با این چیدمان، با توجه به اینکه بر روی برگ نخست و پشت برگ آخر جدولی ترسیم نشده، برای جای دادن جدول‌ها به ۷۳ برگ نیاز است.

شکل شماره ۲. شکل عمومی جدول‌های تحریر فارسی تقویم الادویه در دو صفحه روبه‌رو (دو جدول مستقل)

دواها	دارو	دارو	دارو	دارو	دواها	دارو	دارو	دارو	دارو
تعریف آن					تعریف آن				
انواع آن					انواع آن				
اختیار آن					اختیار آن				
مزاج آن					مزاج آن				
قوت آن					قوت آن				
بیان منفعت آن در اعضای سر					بیان منفعت آن در اعضای سر				
بیان منفعت آن در آلات نفس					بیان منفعت آن در آلات نفس				
بیان منفعت آن در اعضای غذا					بیان منفعت آن در اعضای غذا				
بیان منفعت آن در جميع بدن					بیان منفعت آن در جميع بدن				
طریق استعمال آن					طریق استعمال آن				
قدر شربت آن					قدر شربت آن				
ضرر آن					ضرر آن				
مصلح آن					مصلح آن				
بدل آن					بدل آن				
به زبان هندی					به زبان هندی				

دست‌نویس‌های تحریر فارسی تقویم الادویه

جستار حاضر با تکیه بر دست‌نویس ۲۷۴۳.۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی فراهم آمده است. جست‌وجوی گسترده آثار مجدول پزشکی و داروشناسی (چه با نام و چه بی‌نام) در شمار چشمگیری از فهرس کتابخانه‌های ایران و جهان برای یافتن دست‌نویس‌های احتمالی دیگر این اثر، به کشف دست‌نویس بی‌نام و نشان دیگری با شماره ۲۲۳۱ در کتابخانه دیوان هند^۱ (Ethé, 1903: No. 2350) منتهی شد که به

1 India Office

نظر می‌رسد حتی عنوان «تقویم الادویه» که اته به آن اشاره کرده، عنوانی به مناسبت محتوا باشد.^۱ اته دربارهٔ این دست‌نویس آورده است:

«نوعی تقویم دارویی برای بیماری‌های مختلف که به این صورت تنظیم شده است: هر صفحه به چهار ستون اصلی تقسیم می‌شود که هر کدام حاوی نام یک بیماری است. این ستون‌های اصلی دوباره به بخش‌های کوچک‌تر تقسیم می‌شود که عناوین مربوطه عبارت‌اند از: «دواها»، «تعریف آن»، «انواع آن»، «اختیار آن»، «مزاج آن» و «قوت آن» و جز آن...

تاریخ کتابت ۱۱۴۳ق توسط قمرالدین بن محمد ...

شمارهٔ ۲۲۳۱، ۷۳ برگ، نستعلیق، آسیب بسیار دیده اما با دقت مرمت شده و ... از عناوین سطرها کاملاً پیداست که واژهٔ «disease» (بیماری) در شرح اته اشتباه لفظی است؛ زیرا خود او نیز در آغاز گفته است: «A sort of calendar of medicaments» (نوعی تقویم دارویی). نیز بی‌گمان این دارو است که «اختیار» و «قوت» و مانند آن دارد و نه بیماری. از این گذشته، هم تقسیم صفحه به ۴ ستون اصلی و هم عناوین سطرها، تا آنجا که اته نقل کرده همانند دست‌نویس مجلس (شکل شمارهٔ ۲) است. دست‌نویس دیوان هند نیز ۷۳ برگ دارد که این نیز دقیقاً برابر با تعداد برگ‌های لازم برای گنجاندن ۱۴۴ جدول تحریر فارسی است که پیشتر به آن اشاره شد.

دست‌نویسی ناقص از اثر مجدول فارسی دیگری از مؤلفی ناشناخته در کتابخانهٔ حکیم محمد موسی امرتسری چشتی (از سدهٔ ۱۳ق) نگهداری می‌شود که تنها چند جدول از دو حرف «ب» و «ج» را در خود دارد. با توجه به توضیحات فهرست‌نگار دربارهٔ شکل جدول و عناوین آن پیداست که این جدول باید بخشی از روایت فارسی دیگری از تقویم الادویه علایی باشد که در آن برخلاف تحریر فارسی موضوع این جستار، ساختار جدول همانند اصل عربی است و افزودهٔ مهم «نام دارو به زبان هندی» نیز در آن نیامده است.^۲

با توجه به اینکه هر دو دست‌نویس شناخته شدهٔ این تحریر، تنها جدول‌های ۱۴۴ گانهٔ داروشناسی را در بردارند، بعید نیست که محرر فارسی از ترجمهٔ مقدمهٔ

۱ این دست‌نویس متأسفانه به رغم تلاش‌های بسیار دست‌یاب نشد.

۲ ن.ک. به: منزوی، ۲۰۰۳: ۵۳۴/۱. البته عناوین گزارش شده در این فهرست اشکالات بسیار دارد.

علایی و جدول‌های پیوست اثر چشم پوشیده و به ترجمه بخش جدول‌های اصلی بسنده کرده باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، در حال حاضر تنها دو دست‌نویس از تحریر فارسی در دست است. اندک بودن دست‌نویس‌های این تحریر موجب می‌شود نه تنها برای ویرایش انتقادی که حتی برای پژوهش در متن این اثر نیز ناچار به بهره‌گیری از متون موازی آن باشیم. متون موازی این تحریر فارسی نیز به ترتیب اهمیت عبارت‌اند از: اصل عربی تقویم/الادویه و منابعی که محرر در تکمیل اثر به آنها مراجعه کرده است.

تبار دست‌نویس عربی مورد استفاده در تحریر فارسی به عنوان مهم‌ترین متن موازی آن

برای دستیابی به این متن موازی، گرچه ویراست انتقادی کمابیش قابل اعتمادی از تقویم/الادویه (چاپ مصر) در دسترس بود، اما از آنجا که محرر فارسی علی القاعده به یک دست‌نویس مراجعه کرده یا حداکثر آن را با دست‌نویسی دیگر مقابله کرده است، تلاش شد تا تبار دست‌نویس مورد استفاده محرر فارسی شناخته شود؛ زیرا دست‌نویسی هم‌تبار با دست‌نویس مورد استفاده محرر، بیش از دست‌نویس‌های دیگر و حتی بیش از هر ویراست انتقادی می‌تواند به عنوان متن موازی در تصحیح تحریر فارسی به کار آید؛ زیرا اشکالات احتمالی موجود در دست‌نویس مبنای کار محرر، به احتمال قوی به تحریر فارسی نیز راه یافته است و در چنین مواردی مقایسه تحریر با دست‌نویسی دیگر از اصل عربی و به‌ویژه با ویراست انتقادی آن - که شاید این اشکالات در آن نباشد - مصحح را از نزدیک شدن به «آنچه احتمالاً محرر نوشته است» دور خواهد کرد.^۱

در بررسی مقدماتی این موضوع، شماری از دست‌نویس‌های روایت عربی (یادشده در منابع پایانی) با هم و با تحریر فارسی مقایسه شد که از این میان، ضبط مدخل‌ها در دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس بیش از دیگر دست‌نویس‌ها به ضبط مدخل‌ها در تحریر

۱ باید به یاد داشت که: هدف از تصحیح، فراهم آوردن متنی است که تا حد امکان به «آنچه گمان می‌رود از زیر دست نویسنده بیرون آمده است»، نزدیک باشد و نه تبدیل متن به آنچه مصحح درست می‌انگارد.

فارسی نزدیک بود. سپس دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس، ویراست انتقادی مصر و تحریر فارسی با یکدیگر مقایسه شدند که باز هم نتیجه نشان از آن دارد که شباهت تحریر فارسی با دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس بیش از شباهت این تحریر با ویراست انتقادی مصر است. به عبارت دیگر، مقایسات جدول شماره ۱ نشان از آن دارد که دست‌نویس مورد استفاده محرر فارسی با دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس هم‌تبار است.

جدول شماره ۱. ضبط‌های با تفاوت مهم در تحریر فارسی، دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس و ویراست انتقادی مصر

تحریر فارسی	پاریس ۲۹۶۶	چاپ مصر
۱. اسقیل	اسقیل	اشقیل
۲. برشیاوشان	برشاوشان	برشیاوشان
۳. بهمن	بهمنین	بهمن
۴. باقالای هندی	باقالا هندی	باقالا هندی
۵. بذر کتان	بذر کتان	بزر کتان
۶. بضاق	بضاق	بصاق
۷. زیتون و زیت	زیتون	زیتون و زیت
۸. کرویا	کرویا	کراویا
۹. کندش	کندش	کندس
۱۰. مارقشیشا	مارقشیشا	مرقشیشا
۱۱. مقناطیس	مقناطیس	مغنطیس
۱۲. سنا	سنی	سنا
۱۳. عیرزان	عیرزان	عین ران
۱۴. فاوانیا	فاوانیا	فوانیا
۱۵. فاشرا و فاشرستین	فاشرا و فاشرستین	فاشرا
۱۶. قراصیا	قراصیا	قراسیا
۱۷. قلت	قلت	قلب
۱۸. قفر الیهود	قفر الیهود	قفر الیهودی
۱۹. قلقطار و قلقنت	قلقطار	قلقطار و قلقنت
۲۰. رؤس	رؤس	رؤوس

همچنان که از جدول شماره ۱ (نیز ن.ک. به شکل شماره ۲) پیداست، حتی در مواردی چون ردیف‌های ۱۰ و ۱۱ که ضبط تحریر فارسی هم با ضبط چاپ مصر و هم با پاریس ۲۹۶۶ اختلاف دارد، باز هم ضبط تحریر فارسی به ضبط پاریس ۲۹۶۶ نزدیک‌تر است. همچنین در ردیف‌های ۱۷ و ۲۰ ضبط دست‌نویس پاریس نادرست و تحریر فارسی همچنان شبیه به آن است.^۱ در نتیجه، می‌توان گفت تبار دست‌نویس مورد استفاده محرر فارسی به یکی از دست‌نویس‌های مادر دست‌نویس پاریس ۲۹۶۶ می‌رسد (یا به عبارت بهتر، تبار هر دو دست‌نویس در این دست‌نویس مفروض به هم می‌رسد) که اغلاط مشترکی مانند قلت به جای قلب و رؤس به جای رؤوس را در خود داشته و اغلاطی مانند عسر و سعال بعدها به دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس یا یکی از دست‌نویس‌های میانجی آن و دست‌نویس مفروض راه یافته است.

نام‌داروهای هندی افزوده محرر فارسی و متون موازی آن

مشخص‌ترین افزوده محرر که حتی بی‌نیاز از کنکاش در جزئیات روایت عربی و فارسی و دیگر منابع و تنها با نگاهی به جدول‌های این دو روایت می‌توان بدان پی برد، نام‌داروهای هندی (سطر «به زبان هندی» در شکل شماره ۲) است. از ۵۷۳ داروی نام برده شده در تحریر فارسی، دست‌کم برای ۳۱۳ مدخل^۲ نام هندی (یا به عبارت دقیق‌تر، نام رایج در مناطق مختلف هند) و در مجموع ۳۳۳ نام‌داروی متمایز یاد شده است. نکته مهم در این میان آن که شماری از این ۳۳۳ نام درج شده در سطر «به زبان هندی» همان نام فارسی یا عربی آن دارو (یا نام دیگر آن، اما باز به فارسی یا عربی) است؛ مانند سفیداب، سداب، چربی، موم، توت و انجیر و برف که به ترتیب برای مدخل‌های اسفیداج، سداب/سذاب، شحم (که در تعریف آن آمده است: پیه بود)، شمع، توت، تین و ثلج آمده‌اند. از اینجا می‌توان دریافت که مقصود محرر از «به زبان هندی»، نه الزاماً «نامی به زبان هندی»، بلکه نام رایج آن دارو در برخی مناطق شبه‌قاره هند بوده است.

۱ البته در ضبط مدخل‌های دست‌نویس پاریس دست‌کم دو غلط آشکار دیگر (عسر به جای عشر و سعال به جای سعالی) نیز دیده می‌شود که در تحریر فارسی درست (عشر و سعالی) آمده‌اند.

۲ سطر نام هندی داروها در اولین جدول هنگام ترمیم با کاغذ پوشانده شده و معلوم نیست که محرر برای این چهار دارو نام هندی یاد کرده است یا نه.

منبع محرر فارسی در افزودن این نام‌ها مشخص نیست و در نتیجه نمی‌توان از اثری به عنوان متن موازی قطعی برای تصحیح ضبط نام‌داروها نام برد، اما آثار داروشناسی در بردارنده نام‌داروهای هندی می‌تواند در کار تصحیح این نام‌ها کارگشا باشد. با مقایسه این نام‌ها با نام‌های هندی یادشده در آثاری چون *الصیدنة* ابوریحان بیرونی (تألیف حدود ۴۴۲ق) و تحریر فارسی آن به قلم ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی (پدید آمده حدود ۶۱۱ق)، معلوم شد که این دو اثر نمی‌توانند چندان سودمند باشند که احتمالاً علت، فاصله زمانی قابل توجه میان زمان پیدایش تحریر فارسی و این دو اثر و تطور نام‌ها در این مدت بوده است، اما آثاری چون *ریاض الادویه* یوسفی هروی (سده ۱۰ق)، *تحفة المؤمنین* حکیم مؤمن (تألیف ۱۰۸۰ق)، *مخزن الادویه* عقلی خراسانی (تألیف حدود ۱۱۹۰ق) و *اسماء الادویه* ناظم جهان (سده ۱۳ق) به سه دلیل موجه زیر سخت به کار می‌آیند:

۱. در برداشتن شمار چشمگیری نام‌داروی هندی؛
۲. فاصله زمانی نسبتاً کم میان نگارش آنها و پدید آمدن تحریر فارسی؛
۳. فارسی بودن هر چهار منبع و نگارش سه اثر (مگر *تحفة المؤمنین*) در شبه‌قاره و نواحی مجاور آن.

به احتمال قوی محرر فارسی نیز مانند نگارندگان منابع ۱، ۳ و ۴ در شبه‌قاره هند زندگی می‌کرده و دست کم شماری از این نام‌ها را با توجه به حضور در مناطق مختلف شبه‌قاره و نه با رونویسی از منابع دیگر یاد کرده است. برای نمونه، مقایسه تحریر فارسی با این چهار اثر نشان از آن دارد که نام‌داروهای هندی ۵۲ مدخل تحریر فارسی در هیچ‌یک از این چهار اثر نیامده‌اند؛ درحالی‌که یادکرد این نام‌ها در *واژه‌نامه مشهور پلاتس*^۱ نشان از درستی و اعتبار آنها دارد و جالب توجه آنکه نام‌داروهای ۸۹ مدخل حتی در *واژه‌نامه پلاتس* نیز نیامده‌اند و می‌توانند افزوده‌هایی مهم بر *واژه‌نامه معتبر پلاتس* تلقی شوند.

تغییرات محرر فارسی در شمار و ضبط مداخل اصل عربی

روایت عربی ۵۵۰ مدخل و تحریر فارسی ۵۷۳ مدخل دارد. تغییرات مدخل‌ها بدین

قرار است:

- ۲۶ مدخل (به جز تفکیک یک مدخل به دو مدخل جدید که خواهد آمد) افزوده مترجم است؛ بدین قرار: ۱. أرغیس؛ ۲. آطریلال؛ ۳. ابوخلسا؛ ۴. آبار؛ ۵. اربیان؛ ۶. اسقنقور؛ ۷. اشقاقل؛ ۸. اصابع صفر؛ ۹. اصل فاوانیا؛ ۱۰. اصل السوس؛ ۱۱. اصطرک؛ ۱۲. افرنجمشک؛ ۱۳. اکشوت؛ ۱۴. اکارع؛ ۱۵. انجبار؛ ۱۶. ایل؛ ۱۷. برنجاسف؛ ۱۸. طین مختوم؛ ۱۹. ساج؛ ۲۰. عصفور؛ ۲۱. ثلج (محرر فارسی مدخل «ثلج» اصل عربی را به صورت «ثلج چینی» آورده است)؛ ۲۲. خصی الکلب؛ ۲۳. ذافنی الاسکندرانی؛ ۲۴. ذئب؛ ۲۵. ضبع عرجاء؛ ۲۶. ضریع.
 - مدخل «غری» به دو مدخل «غری السمک» و «غری الجلود» تفکیک شده است.
 - ۴ مدخل خرو، زرداس، ضب و غیرا حذف شده‌اند.
 - ۵۴۵ مدخل میان اصل عربی و تحریر فارسی مشترک‌اند که تفاوت در ضبط مدخل‌های آنها بدین صورت است:
 - حداقل ۵۷ و حداکثر ۷۸ مدخل با تغییراتی مختلف در ضبط در تحریر فارسی آمده‌اند (ن.ک. به: جدول شماره ۲).
 - دیگر مداخل (حداکثر ۴۸۸ و حداقل ۴۶۷ مدخل) با همان ضبط آمده‌اند.
- نکته شایان توجه آنکه پراکندگی مدخل‌های افزوده محرر سخت نامتوازن می‌نماید؛ چندان‌که ۱۶ مدخل افزوده در حرف الف و در ۱۶ جدول نخست (از جمله هر چهار داروی جدول اول تحریر فارسی) و ۶ مدخل افزوده نیز در جدول‌های پایانی (جدول‌های ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۹-۱۴۱ از جدول‌های ۱۴۴ گانه تحریر فارسی) آمده است. ۴ مدخل حذف شده نیز همگی از آخرین جدول‌های اصل عربی حذف شده‌اند. مدخل تفکیک شده به دو مدخل نیز مدخل ماقبل آخر اصل عربی است. در نتیجه، محرر در جدول‌های ۱۷-۱۲۹ تحریر فارسی تنها ۶ مدخل افزوده است. چه بسا محرر نخست می‌خواست تحریری مفصل‌تر با افزوده‌هایی بیشتر فراهم آورد، اما در ادامه از این کار چشم پوشیده و تنها برای آنکه انجام اثر نیز تا حدی با اصل عربی متفاوت باشد، چند مدخل نیز به پایان اصل افزوده (و البته ۴ مدخل را نیز از همین اواخر انداخته) یا اساساً از همان آغاز با هدف ایجاد تفاوتی در آغاز و انجام اثر چنین کرده است.

جدول شماره ۲. گزارش تطبیقی ضبط مدخل‌ها در تحریر فارسی و اصل عربی

تلفیق این دو*	چاپ مصر	پاریس ۲۹۶۶	تغییرات در تحریر فارسی در مقایسه با
۷	۱۱	۸	۱. تبدیل ذ به د
۵	۵	۵	۲. فارسی به جای معرب (به جز ذ/د)
۱	۱	۱	۳. معرب به جای فارسی
۰	۲	۱	۴. تبدیل ی به ئ و بالعکس
۰	۳	۰	۵. حذف همزه آخر
۲	۲	۳	۶. افزودن همزه بدل از کسره میان دو جزء عربی
۱	۰	۱	۷. افزودن یای بدل از کسره
۲	۲	۲	۸. افزودن «ال» میان دو جزء
۲	۴	۱	۹. تبدیل ش به س و بالعکس
۳	۴	۴	۱۰. املای دیگر
۲۲	۲۹	۲۳	۱۱. سایر صورت‌های دیگر یک نام
۵	۵	۵	۱۲. تخصیص به اضافه
۳	۳	۳	۱۳. تعمیم با حذف مضاف الیه
–	۱	۲	۱۴. افزودن داروی مرتبط
۳	۵	۳	۱۵. تفاوت ناشی از اشتباه احتمالی کاتب
۱	۱	۲	۱۶. نام به زبانی دیگر
۵۷	۷۸	۶۴	جمع
* در این ستون همواره ضبط نزدیک‌تر به تحریر فارسی ملاک مقایسه بوده است.			

افزوده‌ها و کاستی‌ها در محتوای جدول‌ها

همچنان‌که پیشتر اشاره شد، دست‌نویس عربی مورد استفاده محرر فارسی به دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس نزدیک‌تر بوده است تا به روایت چاپی؛ در نتیجه در مقایسه محتوای خانه‌های جداول تحریر فارسی و اصل عربی، همین دست‌نویس – و نه متن چاپی – مبنای

کار قرار گرفت. در این مقایسه یکایک خانه‌های جداول تحریر تقویم/الادویه برای همه ۵۴۵ داروی مشترک میان دو روایت عربی و فارسی با یکدیگر مقایسه شده‌اند. در نتیجه، برای تنظیم جدول شماره ۳ تعداد ۷۶۳۰ (545×14) خانه جداول‌های تحریر فارسی با خانه‌های متناظر در اصل عربی مقایسه شده‌اند.

جدول شماره ۳. مقایسه خانه‌های جداول اصل عربی و تحریر فارسی

موضوع سطر/خانه	ف = ع	در هر دو خالی	ف پر اماع خالی [*]	ف افزوده برع [@]	ف متفاوت ازع [#]	ف دارای افزوده و کاستی [#]	ف فقط با کاستی [@]	ف پر خالی اماع [*]	ف خالی ناخوانا	جمع
ماهیت &	۲۲۱	۰	۰	۲۸۲	۱۸	۱۷	۶	۱	۰	۵۴۵
انواع	۴۸۲	۰	۰	۳۳	۲۲	۲	۱	۵	۰	۵۴۵
اختیار	۴۷۹	۰	۰	۳۸	۱۹	۴	۳	۲	۰	۵۴۵
مزاج	۵۰۴	۰	۰	۲۱	۶	۳	۵	۶	۰	۵۴۵
قوت	۵۰۵	۰	۱	۲۰	۱۱	۳	۳	۱	۱	۵۴۵
اعضای سر	۴۱۹	۳۵	۳	۶۰	۵	۱۱	۱۲	۰	۰	۵۴۵
اعضای تنفس	۲۹۸	۱۷۲	۱۱	۵۰	۷	۲	۲	۳	۰	۵۴۵
اعضای غذا	۴۳۸	۲۳	۳	۵۶	۸	۸	۸	۱	۰	۵۴۵
جمع بدن	۴۲۳	۲۳	۴	۵۸	۱۱	۱۰	۱۴	۱	۱	۵۴۵
استعمال	۴۶۲	۰	۰	۲۵	۲۸	۲	۳	۲۵	۰	۵۴۵
شربت	۵۰۲	۰	۰	۱۵	۲۲	۲	۳	۱	۰	۵۴۵
مضرت	۴۷۰	۰	۰	۱۸	۱۹	۲	۱	۳۴	۱	۵۴۵
مصلح	۴۴۱	۰	۰	۶۸	۱۹	۲	۵	۱۰	۰	۵۴۵
بدل	۲۶۷	۰	۰	۱۷۱	۴۸	۴	۴	۴۰	۱۱	۵۴۵
جمع	۵۹۱۱	۲۵۳	۲۲	۹۱۵	۲۴۳	۷۲	۷۰	۱۳۰	۱۴	۷۶۳۰
درصد	۷۷.۴۷	۳.۳۲	۰.۲۹	۱۱.۹۹	۳.۱۸	۰.۹۴	۰.۹۲	۱.۷۰	۰.۱۸	۱۰۰

ف = فارسی؛ ع = عربی؛ ضبط و شماره ترتیب مدخل‌ها در این مقایسه‌ها لحاظ نشده است. مدخل‌های حذف/افزوده شده و نیز نام‌های هندی به دلیل یادکرد در فقط یکی از دو روایت، طبعاً نمی‌توانسته‌اند در این جدول یاد شوند.

توضیح نشانه‌های به کار رفته در جدول:

* در این حالت‌ها حتماً یک خانه در روایت عربی یا فارسی دارای اطلاعات و خانه متناظر آن در روایت دیگر خالی است.

@ در این حالت‌ها هر دو خانه متناظر در دو روایت اطلاعات دارند، اما یکی نکاتی بیش از دیگری دارد.

در این حالت‌ها هر دو خانه متناظر در دو روایت اطلاعات دارند، اما هر یک به نسبت دیگری نکاتی بیشتر و نکاتی کمتر دارد.

≠ در این حالت محتوا و خانه متناظر در دو روایت کاملاً متفاوت است.

& از میان ۲۸۲ افزوده تحریر فارسی در این سطر، ۱۸۷ مورد فقط نام دیگر فارسی دارو است و نه توضیحات ریخت‌شناسی و مانند آن.

در مورد اطلاعات جدول شماره ۳ این نکات شایسته یادکرد است:

۱. تحریر فارسی در محتوای کم‌وبیش ۸۰.۸٪ خانه‌ها (مجموع دو ستون ۲ و ۳) با روایت عربی تطابق کامل دارد.

۲. محرر فارسی محتوای خانه‌های یادشده در ستون ۷ را نیز به عربی درآورده و البته چیزهایی به آن افزوده است. در نتیجه، باید گفت وی در مجموع محتوای نزدیک به ۹۰٪ خانه‌های این ۵۴۵ مدخل را از عربی به فارسی ترجمه کرده است.

۳. محرر فارسی در ۱۶.۴٪ خانه‌ها (مجموع ستون‌های ۴-۷) چیزی بر اصل عربی افزوده است.

۴. تحریر فارسی تنها در ۶.۷٪ خانه‌ها (مجموع ستون‌های ۶-۹) چیزی از اصل عربی کمتر دارد. از اینجا می‌توان دریافت که محرر فارسی تمایل چندانی به حذف محتوای روایت عربی نداشته است.^۲

۱ ستون‌های ۶ و ۷ در هر دو حالت مشترک‌اند؛ زیرا در این ستون‌ها همزمان چیزی افزوده و چیزی کاسته شده است. با توجه به اینکه اعداد این دو ستون هم در حالت ۰ و ۰ به شمار آمده‌اند، مجموع درصدها بیش از ۱۰۰ خواهد شد.

۲ چه‌بسا شماری از این کاستی‌ها ناشی از این باشد که دست‌نویس مورد استفاده محرر افتادگی‌هایی بیش از پاریس ۲۹۶۶ داشته است.

همچنین با توجه به مدخل‌های افزوده/ کاسته/ تفکیک شده و سطر افزوده «به زبان هندی» می‌توان این نکات را افزود.

۵. در ضمن ۲۶ مدخل افزوده و دو مدخل تفکیکی در مجموع ۲۹۱ خانه شامل اطلاعات (به جز سطر نام هندی) اضافه شده است.

۶. در سطر «به زبان هندی» در مجموع ۳۱۳ خانه دارای اطلاعات افزوده شده است.

۷. با حذف ۴ مدخل و نیز ۱ مدخل تفکیکی جمعاً ۶۷ خانه دارای اطلاعات از متن عربی حذف شده است.

جمع‌بندی این اطلاعات به‌طور خلاصه در جدول زیر آمده است.

جدول شماره ۴. جمع‌بندی تغییرات خانه‌های جداول تحریر فارسی

وضعیت محتوای خانه	تعداد	درصد	
در مدخل‌های مشترک میان دو روایت	عیناً از عربی	۵۹۱۱	۶۸.۷۷
	ترجمه عربی و افزوده	۹۱۵	۱۰.۶۵
	افزوده در خانه‌های بدون عربی	۲۲	۰.۲۶
	با افزوده و کاستی	۷۲	۰.۸۴
	خالی	۳۸۳	۴.۴۶
	داده متفاوت	۲۴۳	۲.۸۳
	سایر کاستی‌ها	۷۰	۰.۸۱
	ناخوانا	۱۴	۰.۱۶
در مدخل‌های افزوده	خانه‌های دارای داده در مداخل افزوده (به جز سطر هندی)	۲۹۱	۳.۵۴
	خانه‌های خالی در مداخل افزوده (به جز سطر هندی)	۱۰۱	۱.۰۲
	افزوده در سطر نام‌های هندی	۳۱۳	۳.۶۴
	ناخوانا سطر هندی	۴	۰.۰۵
	خالی سطر هندی	۲۵۶	۲.۹۸
	جمع	۸۵۹۵	۱۰۰
	جمع خانه‌های دارای هر نوع افزوده جز هندی	۱۵۴۳	۱۷.۹۵
	جمع خانه‌های دارای هر نوع افزوده با هندی	۱۸۵۶	۲۱.۵۹

منابع و مآخذ محرر به عنوان متون موازی

مطابق جدول شماره ۴، محرر فارسی بدون احتساب نام داروهای هندی، در مجموع در ۱۵۴۳ خانه جدول، چیزی بر متن عربی افزوده است. شناسایی منابع محرر و شیوه بهره‌گیری او از آنها (نقل واژه به واژه یا به مضمون) می‌تواند متون موازی این افزوده‌ها و میزان اعتبار هر یک در کار تصحیح را مشخص کند.

اختیارات بدیعی حاجی زین العطار شیرازی

مهم‌ترین منبع محرر در محتوای افزوده (چه مدخل‌های افزوده و چه افزوده‌های پراکنده در مدخل‌های مشترک) و در نتیجه دومین متن موازی مهم تحریر فارسی، بی‌گمان *اختیارات بدیعی حاجی زین العطار شیرازی* (تألیف ۷۷۰ ق) است. محرر فارسی بیشتر محتوای ۲۶ مدخل افزوده، مگر اکارح و اصل فاوانیا و نیز دو مدخل تفکیک شده غری السمک و غری الجلود (جمعاً ۲۶ مدخل) را از *اختیارات بدیعی* نقل کرده و البته گهگاه نکاتی را نیز از منابع دیگر خود افزوده است. برای نمونه، فقط مواضع مشابه دو مدخل از تحریر فارسی و *اختیارات بدیعی* مقایسه می‌شود.

نمونه ۱: ساج (اعداد داخل [] شماره سطر مطلب در جداول تحریر فارسی (ن.ک. به: شکل شماره ۲) است).

تحریر فارسی: [۷] بیان منفعت آن در اعضای سر: چون بسوزانند و در آب مامیثا اندازند و بعد از آن سحق کرده بپزند و در چشم کشند، قوت حدقه بدهد و ورم اجفان را نافع و مفید بود. و چون چوب وی حل کنند با آب سرد و دردی بنگ و بر سر مالند، صداع گرم را نافع بود و زایل کند؛ [۹] نشاره چوب وی را چون بیاشامند، کرم را از شکم بیرون آورد به قوتی که در وی است. [۱۰] نافع است ورم‌های صفراوی و دموی را چون چوب وی را به آب سرد به آن نی‌شکر حل کنند. [۱۲] [قدر شربت آن:] متقن نیست.

اختیارات بدیعی: ... [۷] چون بسوزانند و در آب مامیثا اندازند و بعد از آن سحق کنند و بپزند و در چشم کشند قوت حدقه بدهد و ورم اجفان را نافع بود. و چون چوب وی حل/حک کنند به آب سرد در سنگ و بمالند بر سر صداع گرم زایل کند [۹۱۰] و همچنین بر ورم‌های صفراوی و دموی مالیدن بگدازاند خاصه چون با

آبی بود که طبیعت وی سرد بود. ... [۹] نشانه چوب وی چون بیاشامند کرم از شکم بیرون آورد به قوتی که در وی است.

به جز رونویسی واژه به واژه محرر فارسی از/اختیارات بدیعی چند نکته شایان توجه می‌نماید:

۱. در/اختیارات بدیعی «قدر شربت» یا میزان مصرف «ساج» مشخص نشده و محرر نیز آورده است: «متقن نیست».

۲. در دو دست‌نویس مرعشی و دیوان هند از/اختیارات بدیعی به خط حسین فرزند حاجی زین‌العطار (دربردارنده تصرفات پرشمار فرزند در کتاب پدر)، برخلاف دیگر دست‌نویس‌های یادشده در منابع پایانی، عبارت «و بپزند» نیامده است. پس پیداست که محرر فارسی از میان دو خانواده اصلی دست‌نویس‌های/اختیارات بدیعی، از دست‌نویسی بهره برده که برخلاف این دو دست‌نویس، یادداشت‌ها و تصرفات فرزند حاجی زین‌العطار را در خود نداشته است. پس در اینجا نیز هنگام استفاده از/اختیارات بدیعی به عنوان متن موازی، باید تبار دست‌نویس مورد استفاده محرر فارسی در نظر گرفته شود.

۳. در دو دست‌نویس یادشده و نیز دست‌نویس لالا اسماعیل (کهن‌ترین دست‌نویس شناخته‌شده/اختیارات) «حک» و در دیگر دست‌نویس‌های یادشده در منابع پایانی و نیز در تحریر فارسی «حل» آمده است. پس این اختلاف به نسخه مورد استفاده محرر و نه بدخوانی احتمالی محرر یا کاتب بازمی‌گردد.

۴. راهیابی عبارت «دردی بنگ» به دست‌نویس تحریر فارسی ناشی از بدخوانی «و در سنگ» است، اما نمی‌توان با اطمینان گفت این اشتباه کار کاتب است یا خود محرر.

نمونه ۲: ذباب

تحریر فارسی: [۲] مگس بود. [۳] متنوع است به انواع حیوانی که به آن مشهور است. [۵] خاکستر آن سرد و خشک است. [۶] موی برویاند [۷] چون بگیرند مگسی بزرگ و سر وی را بیندازند و به بدن او، شعیره مژه را پلک (بخوانید: حک) سخت کند، زایل کند. و اگر [او] را با زرده تخم مرغ سحق کرده ضماد نمایند بر چشمی که گوشت سرخ در اندرون آن چسپیده باشد، در ساعت زایل کند. چون وی را بسوزانند و با غسل بر داء الثعلب و داء الحیه طلا کنند، موی

برویاند. [۱۰] چون بر گزیدگی زنبور بمالند، درد را ساکن کند. و اگر بر گزندگی عقرب و زنبور غسل بمالند سخت چند نوبت، به غایت نافع بود.

اختیارات بدیعی: ابن زهر گوید [۲] مگس [۳] الوان بود. هر حیوانی را مگسی معین بود. ... *همو گوید* [۷] چون بگیرند مگسی بزرگ و سر وی بیندازند و به بدن وی شعیره که در مژه باشد حک کنند، حکمی سخت، زایل کند و اگر مگس بگیرند و با زردۀ تخم مرغ سحق کنند نیک و ضماد کنند بر چشمی که گوشت سرخ در اندرون وی چسبیده باشد و به یونانی کرماسیس خوانند در ساعت ساکن کند و اگر حک کنند بر داء الثعلب، حکمی سخت، داء الثعلب را زایل کند [۱۰] و اگر بر گزندگی زنبور بمالند سخت، درد زایل کند. دیسقوریدوس گوید بر گزندگی عقرب و زنبور و نحل چون بمالند سخت، چند نوبت، بر موضع گزیدگی، به غایت نافع بود و این به خاصیت است [۷] و چون وی را بسوزانند و با غسل بر داء الثعلب و داء الحیه طلا کنند موی برویاند [۵] و خاکستر وی سرد و خشک بود.

ارجاعات در متن با علامت اختصاری

در دست نویس گاه ارجاعاتی با نشانه‌های اختصاری (گاه درون و گاه بیرون خانه‌های جدول) دیده می‌شود که به احتمال قوی کار محرر است. این ارجاعات در جایی معرفی نشده‌اند، اما چنین می‌نماید که باید حرف آخر از نخستین کلمه عنوان آثار مشهور باشد؛ زیرا بررسی‌ها نشان از آن دارد که «ن» برای *القانون ابن سینا* و «ج» برای *منهاج البیان ابن جزله* به کار رفته است.

منابع دیگر

در افزوده‌های محرر فارسی ارجاعاتی به پزشکان و داروشناسان و گاه نام برخی آثار آمده است که از مقایسه عبارت‌های تحریر فارسی و متن *اختیارات*، می‌توان دریافت که این ارجاعات به واسطه *اختیارات بدیعی* است.^۱ شماری از این ارجاعات در جدول شماره ۵ آمده است.

^۱ البته خود حاجی زین‌العطار نیز اغلب به واسطه دو منبع اصلی خود، یعنی *منهاج البیان ابن جزله* و *الجامع ابن بیطار*، به این منابع ارجاع داده است.

جدول شماره ۵. ارجاعات احتمالی مستقیم/ به واسطه/اختیارات به افراد و کتاب‌ها در تحریر فارسی

ارجاع به	مدخل	به واسطه/ مستقیم
جالینوس	ابهل، ارز، اسارون	اختیارات بدیعی
منهاج و جامع	اسقنقور، بوزیدان	اختیارات بدیعی
قاموس؟	اشقاقل	؟
اسحاق	اشقاقل	احتمالاً منهاج
جامع	اصطرک، قضم قریش	مستقیم
شیخ‌الرئیس و جالینوس	ایل	اختیارات بدیعی
قانون و جامع	باذآورد	مستقیم
منهاج	بلبلج، بنک، دارشیشعان، ملوخیا، شمع	مستقیم
صاحب تقویم	بنک	اختیارات بدیعی
ذخیره خوارزمشاهی	حرمل، تربد (هر دو در حاشیه و شاید افزوده کاتب)	جرجانی، ۵۷۱/۱، ۵۶۷
شیخ‌الرئیس	غاریقون	اختیارات بدیعی

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت:

۱. دو دست‌نویس مجدول بی‌نام و نشان شماره ۲۷۴۳.۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی و شماره ۲۲۳۱ کتابخانه دیوان هند، دربردارنده تحریری فارسی از بخش جدول‌های دارویی تقویم/الادویه علایی مغربی‌اند که در آن محرر ناشناس، مدخل‌هایی -بیشتر به آغاز و انجام اثر- و نیز نکاتی پراکنده در دیگر مدخل‌ها به اصل عربی افزوده و به ندرت چیزی از اصل عربی حذف کرده است.
۲. دست‌نویس تقویم/الادویه مورد استفاده محرر، ضبط‌هایی بسیار نزدیک به دست‌نویس ۲۹۶۶ پاریس داشته است و در نتیجه به عنوان متن موازی در کار تصحیح تحریر فارسی، این دست‌نویس بر دیگر دست‌نویس‌ها و حتی بر ویراست انتقادی تقویم/الادویه برتری دارد.
۳. دومین متن موازی مهم و مهم‌ترین متن موازی در مورد افزوده‌های محرر،

- اختیارات بدیعی است که البته محرر هرگز از آن نام نبرده است. در اینجا نیز روایت اصلی این اثر مورد استفاده محرر بوده است و نه روایت دربردارنده تصرفات فرزند حاجی زین‌العطار شیرازی.
۴. دیگر منابع محرر که گاه با نشانه‌های اختصاری و گاه به صورت کامل از آنها نام برده، عبارت است از: *منهاج البیان* ابن جزله (با نشانه ج)، *القانون* ابن سینا (با نشانه ن)، *الجامع* ابن بیطار و شاید ذخیره خوارزمشاهی. این بهره‌گیری‌ها غالباً مستقیم بوده است.
۵. ارجاع محرر به منابع دیگر مانند جالینوس، غالباً به واسطه *اختیارات بدیعی* و گاه به واسطه *منهاج* بوده است. البته محرر گاه به منابع دسته نخست نیز به واسطه این دو (و حتی گاه به *منهاج* به واسطه *اختیارات بدیعی*) ارجاع داده است.
۶. تاریخ پیدایش تحریر فارسی، با توجه به قدمت دست‌نویس مجلس و بهره محرر از *اختیارات بدیعی*، احتمالاً نیمه دوم سده ۹ تا نیمه نخست سده ۱۰ ق. بوده است.

منابع و مآخذ

الف. کتب و مقالات

- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۷۰ ش)، *الصیدنة فی الطب*، ویراسته عباس زریاب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تحریر فارسی تقویم الادویه علایی مغربی، از محرری ناشناس، رساله نخست از مجموعه شماره ۲۷۴۳ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- الحاج قاسم محمد، محمود (۲۰۰۱)، «کتاب تقویم الادویه أو (المنجح فی التدوی من صنوف الأمراض و الشکاو) للعلائى المغربی»، *تاریخ العلوم العربیة*، ج ۱۲، ش ۱-۲، صص ۹۱-۱۰۷.
- حاجی زین‌العطار شیرازی، علی بن حسین، *اختیارات بدیعی*، دست‌نویس شماره ۶۳۸، کتابخانه لالا اسماعیل، تاریخ کتابت ۷۹۲ ق (کهن‌ترین دست‌نویس شناخته شده).
-، *اختیارات بدیعی*، دست‌نویس شماره Or.558، کتابخانه دانشگاه لایدن، تاریخ کتابت ۸۱۹ ق.
-، *اختیارات بدیعی*، دست‌نویس شماره ۲۲۳، کتابخانه ملی ایران، تاریخ کتابت ۸۳۵ ق.
-، *اختیارات بدیعی*، دست‌نویس شماره ۱۰۲۶۴، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، تاریخ کتابت ۸۴۶ ق (به خط حسین، پسر حاجی زین‌العطار).
-، *اختیارات بدیعی*، دست‌نویس شماره ۱۹۹۹، کتابخانه شهید علی، تاریخ کتابت ۸۴۶ ق (در فهرست به اشتباه ۸۲۶ ق)

-،/اختیارات بدیعی، دست‌نویس شماره ۳۴۹۹، کتابخانه دیوان هند، تاریخ کتابت ۸۵۰ق (به خط حسین، پسر حاجی زین‌العطار).
- حائری، عبدالحسین (۱۳۴۶ش)، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران: چاپخانه مجلس.
- حکیم مؤمن، سید محمد مؤمن بن محمدزمان (۱۳۹۰ش)، تحفة المؤمنین، قم: مؤسسه احیای طب طبیعی.
- درایتی، مصطفی (۱۳۸۹)، فهرستواره دست‌نویست‌های ایران (دنا)، ج ۱، ۳، ۷، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- (۱۳۹۰)، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فنخا)، ج ۲، ۹، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- ششن، رمضان، جمیل آقیکار و جواد ایزگی (۱۹۸۶م)، مخطوطات الطب الاسلامی باللغات العربیة و التورکیة و الفارسیة فی مکتبات التورکیا، استانبول: مرکز الأبحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الإسلامیة.
- عقیلی خراسانی، سید محمد حسین (۱۸۴۴م)، مخزن الادویة، کلکته.
- علایی مغربی، ابراهیم بن ابی‌سعید (۲۰۱۱م/۱۴۳۲ق)، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، به کوشش هشام احمد و محمد مصری، قاهره: معهد المخطوطات العربیة.
-، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، دست‌نویس شماره ۳۴۵۷.۱ کتابخانه نورعثمانیه، تاریخ کتابت ۷۷۲.
-، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، دست‌نویس‌های شماره ۲۹۶۵ (کتابت ۹۳۴ق)، ۲۹۶۶ (کتابت ۹۷۴ق)، ۲۹۶۷ تا ۲۹۶۹ (هر سه از سده ۱۱ق)، کتابخانه ملی فرانسه.
-، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، دست‌نویس شماره ۴۷۸۴ - ۱۳، کتابخانه ملی ملک.
-، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، دست‌نویس شماره ۶۶۴۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تاریخ کتابت ۱۰۳۸ق.
-، تقویم الادویة المفردة او المنجیح فی التدوای من جمیع [صنوف] الأمراض و الشکاوای، دست‌نویس شماره ۳۱۹۵، کتابخانه کنگره
- - منزوی، احمد (۲۰۰۳م)، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، ج ۱، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- (۱۳۷۹)، فهرست‌واره کتاب‌های فارسی، ج ۵، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ناظم جهان، محمد اعظم [بی‌تا]، اسماء الادویة، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

— یوسفی هروی، یوسف بن محمد (۱۳۹۱)، *ریاض الادویه*، ویراسته سید محمد نظری، تهران: المعی.

ب. پایان نامه

— اویارحسین، هدی (۱۳۹۹)، «پژوهش و ویرایش انتقادی ترجمه و تحریر فارسی تقویم الادویه علایی مغربی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، پژوهشکده تاریخ علم.

ج. منابع لاتین

- Brockelmann, Carl (1943), *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill.
- Ethé, Hermann (1903), *Catalogue of Persian manuscripts in the library of the India Office*, Vol. I, Oxford Printed for the India Office by H. Hart.

List of sources with English handwriting:

- ‘Alā’ī Maghribī (2011), *Taqwīm al-‘Adwīyah*” *al-Munjih fi ‘al -Tadāwī min [Ṣunūf] al-amrād wa-al-shakāwī*”, ed. Hesham Ahmad and Muhammad Mesri, Cairo: The Institute of Arabic Manuscripts.
- ———, Ibid, MS.3457/1 Noor ‘Utmāniye Library (772AH).
- ———, Ibid, MS.2965 (934AH), MS.2966 (974AH), MS.2967-MS.2969 (All three: 11th AH), Bibliothèque nationale de France.
- ———, Ibid, MS.13-4784, Library and Museum of Malek.
- ———, Ibid, MS.6643, Library, Museum, and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly (1038AH).
- ———, Ibid, MS.3195, Library of Congress.
- ‘Aqili khorāsānī, Sayyed Moḥammad Hoseyn (1844), *Makhzan- al-‘Adwīyah*, Calcutta.
- Al-Haj Qāsim Muhammad, Mahmoud (2001), *Kitāb Taqwīm al-‘Adwīyah ow al-Munjih fi ‘al -tadāwī min Ṣunūf al-amrād wa-al-shakāwī* lel-‘Alā’ī Maḡrebī, Journal for the History of Arabic Science, Vol 12, No 1-2, pp: 91-107.
- Bīrūnī, Abū Rayḥan (1991), *al-Ṣaydanah Fī al-Ṭib*, ed. ‘Abbās Zaryāb, Tehran, Iran: University Press.
- Brockelmann, Carl (1943), *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: E.J. Brill.
- Derayati, Mostafa (2010), *Fehrestwara-ye dastneweshtha-ye Iran (DENA)*, Tehran: Islamic Consultative Assembly Library, Museum and Documentation Centre.
- ——— (2011), *Fehrestegan-e Noskheha-ye khatti-ye Iran (Fankha)*, Tehran: The National Library and Archives of Iran.

- Ethé, Hermann (1903), *Catalogue of Persian manuscripts in the library of the India Office*, Oxford Printed for the India Office by H. Hart, Vol I.
- Ḥā'erī, 'Abd Ḥusayn (1967), *The Catalog of National Parliament Library*, Tehran: Parliament Press.
- Ḥājī Zayn al-Aṭṭār Shīrāzī, Ali ibn Ḥusayn, *Ikhtiyārāt-e Badī'ī*, Ms. 638 Lala İsmail Library (792 AH).
- ———, Ibid, Ms. Or. 558, Leiden University Library (819 AH).
- ———, Ibid, Ms. 223, National Library of Iran (835 AH).
- ———, Ibid, Ms. 10264, Mar'ashī Najafī Library (846 AH, in the hand of author's son).
- ———, Ibid, Ms. 1999, Şehid Ali Paşa Library (846 AH).
- ———, Ibid, Ms. 3499, India Office Library (850 AH, in the hand of author's son).
- Ḥakīm Mo'men, Sayyed Muḥammad ibn Muḥammad Zamān (2011), *Toḥfat al-Mu'muminin*, Qom: Ehyāy-e Teb-e Tabī'ī Institute.
- Monzavi, Ahmad (2003/1382 SH), *Fehrest-e Moshtarak-e Noskheha-ye khaṭī -ye Farsi-e Pakistan*, Islam Abad, Iran – Pakistan Institute of Persian Studies.—, 2000/1379 SH, *Fehrestvāre-ye Ketabha-ye Fārsī*, Anjoman-e Aṭar va Mafāhkher Farhangī, Vol 5.
- Nāzem Jahān, Moḥammad 'Azam, [Dateless.], *'Asma al- 'Adwīyah*, Iran University of Medical Sciences, Tehran.
- Oyar Hoseyn, Hoda (2021/1399 SH), A Survey on Persian Translation and Redaction of 'Alā'ī Maghribī's *Taqwīm al-Adwīyah* with Its Critical Edition, University of Tehran, Institute for the History of Science.
- Persian redaction of 'Alā'ī Maghribī's *Taqwīm al- 'Adwīyah*, unknown redactor, Ms. 2743.1, Library of the Parliament of Iran.
- Şeşen, Ramazan, Cevat İzgi and Cemil Akpınar (1986), *Catalogue of Islamic Medical Manuscripts (in Arabic, Turkish & Persian) in the Libraries of Turkey*, Istanbul: The Research Centre for Islamic History, Art and Culture.
- Yüsefi Heravi, Yüsef ibn Moḥammad (2012/1391 SH), *Riyaz- al- 'Adwīyah*, ed. Sayyed Muḥammad Nazari, Tehran: Alma'ā publication.

الخامیادو؛ خاستگاه، علل پیدایش، تحولات و جایگاه میراثی آن^۱

مینا توانا^۲

سید احمد رضا خضری^۳

چکیده: «الخامیادو» یک شگرد زبانی است که مدجّن‌ها و مورسک‌ها (واپسین مسلمانان اندلس) پس از بازپس‌گیری آن سرزمین توسط مسیحیان، برای برقراری ارتباطات مخفیانه میان هم‌کیشان و پاسداری از میراث فرهنگی و علمی خود به کار می‌گرفتند. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع و شواهد موجود، در گام نخست چستی، ویژگی‌ها و خاستگاه الخامیادو را بررسی کرده و در گام دوم نقش این شیوه زبانی را در پاسداشت میراث علمی و فرهنگی مسلمانان بیان نماید و به پرسش‌هایی که درباره علل پیدایش، ارزش علمی و عوامل فراز و فرود این ادبیات وجود دارد، پاسخ گوید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که الخامیادو برگرفته از واژه عربی «الاعجمیه» و یا «الجامعه»، در دوره مدجّن‌ها ابداع شده و استفاده از آن همزمان با افزایش سختگیری بر مسلمانان گسترش یافته و در دوره مورسک‌ها به اوج رسیده و آثار قابل توجهی پدید آورده و پس از اخراج مسلمانان از اندلس (۱۰۲۳-۱۰۱۸ق/ ۱۶۰۹-۱۶۱۴م)، در میان هاله‌ای از ابهام از میان رفته است.

واژه‌های کلیدی: اندلس، الخامیادو، مدجّن‌ها، مورسک‌ها، طغری، الاعجمیه، الجامعه

۱ این مقاله مستخرج از رساله دکتری مینا توانا به راهنمایی دکتر سید احمد رضا خضری است.

۲ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) m.tavana@ut.ac.ir

۳ استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران akhezri@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۰۲

Aljamiado: the Origin, Causes of Emergence, its Developments and Heritage Status

Mina Tavana¹

Seyyed Ahmad Reza Khezri²

Abstract: Aljamiado is a language trick used by the Mudejars and Moriscos (the last Andalusian Muslims) after the re-conquest of the Andalus by the Christians, to communicate secretly among their coreligionists and to protect their cultural and scientific heritage. This research intends to use descriptive-analytical method and using the available resources and evidence in the first step, to examine the nature, characteristics and origin of Aljamiado, and in the second step to clarify the role of this linguistic method in preserving the scientific and cultural heritage of Muslims. It also answers questions about the origins, scientific value, and rising and falling of this language. Findings show that Aljamiado, derived from the Arabic word al-A'jamiyya or Aljami'a, was invented during the Mudejars period and its use expanded with increasing strictness on Muslims and reached its peak during the Moriscos period, and caused significant effects. After the expulsion of Muslims from Andalusia (1018-1023 AH/ 1609-1614 AD), it disappeared and left much ambiguity.

Keywords: Andalusia, Aljamiado, Mudejars, Moriscos, Taġarí, Aljamia, Aljama

-
- 1 PhD Student of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author) m.tavana@ut.ac.ir
 - 2 Professor, History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran
akhezri@ut.ac.ir

Recive Date: 2022/02/6

Accept Date: 2022/05/23

مقدمه

پیش از پرداختن به موضوع اصلی، لازم است برخی از واژه‌ها و مفاهیم مهم به اختصار مورد بررسی قرار گیرد. واژه‌هایی چون مدجّن،^۱ طغری^۲ (ثغری) و موریسک^۳ که با توجه به شرایط زمانی- مکانی در اسپانیای مسیحی برای تمایز میان مسلمانان باقی مانده، تحت حاکمیت مسیحی به وجود آمدند.

بازپس‌گیری اندلس فرایندی تدریجی بود و شهرهای اسلامی به یکباره تحت حاکمیت مسیحیان درنیامدند. میان اولین استرداد، کوفادونجا^۴ در سال ۱۰۳۰ق/۷۲۲م. تا غرناطه،^۵ آخرین پایگاه مسلمانان در اندلس، حدود هفت قرن فاصله است (Cebrián, 2003: 33, 36, 45). در این میان، شهرها یکی پس از دیگری از سیطره مسلمانان خارج می‌شدند. پیش از سقوط کامل حکومت مسلمانان در اندلس (۸۹۷ق/ ۱۴۹۲م)، مسلمانان ساکن در هر یک از شهرها که تحت تسلط پادشاهی اسپانیا در می‌آمدند، اصطلاحاً «مودخار» یا مدجّن نامیده می‌شدند. مدجّن‌ها می‌توانستند زبان، فرهنگ و مذهب خود را به عنوان یک جامعه در اقلیت، حفظ کنند (همتی گلیان، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۹)،^۶ اما گاه با گذشت زمان، به‌ویژه در مناطق مرزی اسپانیا، فرهنگ مدجّن‌های تحت سلطه در فرهنگ اکثریت میزبان مستحیل می‌شد و به عنوان یکی از نشانگان استحاله فرهنگی، زبان مبدأ خود را از دست می‌دادند و به اصطلاح تک‌زبانه می‌شدند. این مدجّن‌های تک‌زبانه را «طغری»^۷ نام

1 Mudejar

2 Tağari

3 Morisco

۴ Covadonga: مسلمانان اسامی آن دسته از شهرهای اسپانیا را که به «ا» ختم می‌شدند، به دو صورت معرب می‌کردند. گاهی به صورت «الف» و گاهی به صورت «های» غیر ملفوظ. مثلاً برشلونه و برشلونا برای بارسلونا؛ یا بمبلونه را برای پامپلونا. البته به نظر می‌رسد کوبادونگا اساساً اسپانیولی نبوده و شاید ریشه در زبان باسکی داشته است. با این همه، عرب‌ها آن را به دو صورت کوفادونجا، کوفادونجه یا کوبادونجه و کوبادونجا به کار می‌برده‌اند. این نام گویا در منابع عربی به کار نرفته، اما در آثار متأخر آمده است.

5 Granada

۶ عبدالله همتی گلیان (۱۳۸۹ش)، مدجنان، پژوهشی در تقابل و تعامل اسلام و مسیحیت در اسپانیا، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

۷ طغری‌ها یا همان ثغری‌ها مسلمانانی بودند که در پادشاهی‌های مسیحی مرزی مانند آراگون یا والنسیا زندگی می‌کردند و به زبان‌های رومی و بومی با تسلط بسیار سخن می‌گفتند؛ به‌طوری که به سختی از مسیحیان متمایز

نهادند تا از سایر مدجّن‌ها متمایز شوند.^۱ همین استحاله زنگ خطری بود برای علما، فقها و نخبگان دغدغه‌مند مدجّن تا به نحوی از فراموشی زبان عربی که زبان قرآن و از مظاهر مسلمانی است، جلوگیری کنند (Epalza, 1992: 50- 51, 54)؛ که یکی از راهبردها، ابداع و به کارگیری نوع خاصی از زبان مخفیانه با نام الخامیادو بود تا علاوه بر ایجاد ارتباط میان هم‌کیشان هم‌عصر، بتواند اهداف ویژه مدّ نظر را نیز دنبال کند.

پس از فرمان یکسان‌سازی دینی و تفتیش عقاید در مناطق مختلف اسپانیا -که ابلاغ و اجرای آن در پادشاهی‌های مختلف یکسان نبود-^۲ و اجبار مسلمانان باقیمانده به تغییر دین، با تغییر تعابیر «مدجّن» و «طغری» به واژه «موریسک» مواجه می‌شویم. موریسک‌ها علاوه بر زبان و مذهب، سایر تظاهرات فرهنگی- اجتماعی خاص خود را نیز باید به ورطه فراموشی می‌سپردند (Harvey, 2005: 46). استفاده از زبان مخفیانه الخامیادو برای نگارش متون و حفظ ارتباط مخفیانه، در دوره موریسک‌ها نیز ادامه داشت و نسخ خطی بر جای مانده نشان دهنده میزان اقبال آنان به این سبک خاص از نگارش متون بوده است.

درباره این متون خطی بر جای مانده انبوهی از پژوهش‌های مختلف به صورت موردی یا کلی توسط پژوهشگران غربی، به‌ویژه اسپانیایی‌زبان صورت گرفته است؛ تا جایی که برخی از آنها به متخصصان بنامی در این حوزه تبدیل شده‌اند که در این مقاله مهم‌ترین آنها معرفی شده و آثارشان مورد استفاده قرار گرفته است. البته بحق پیش‌قراولان متخصص در این موضوع را می‌توان فهرست‌نویسان این متون به شمار آورد که امکان تحقیق و بررسی متون الخامیادو را برای سایر محققان فراهم

می‌شدند (ن.ک. به: "Lexico, "Tagarino"، همچنین Vélez de RAE, "Tagarino, Na"; Epalza, 1992: 55, 226; Guevara, 2010: 127).

۱ البته عامل موقعیت جغرافیایی در کاربرد این واژه نقش اساسی دارد. درحالی‌که در شمال اسپانیا مسلمانان باقیمانده کاستیل و آراگون تقریباً تک‌زبانه بودند، در بخش‌های جنوبی برخی والنسیایی‌ها عربی اندلسی را تا زمان اخراج، یعنی ۱۰۱۸-۱۰۲۳ق/ ۱۶۰۹-۱۶۱۴م. نه تنها حفظ کرده بودند، بلکه در معاملات و محاورات روزانه نیز از آن بهره می‌گرفتند.

۲ فرمان تغییر دین و اجرای آن، نخست از پادشاهی کاستیل آغاز شد (۱۵۰۰-۱۵۰۲م)؛ پس از آن سرزمین‌های ناوار (۱۵۱۵-۱۵۱۶)؛ در ادامه پادشاهی آراگون شامل کاتالونیا، آراگون و والنسیا (۱۵۲۳-۱۵۲۶) (ن.ک. به: Harvey, 2005: 14, 21- 22).

آورده‌اند؛ مانند «ادواردو سابدرا موراگاس»^۱ که در سال ۱۸۸۹م. کتابی با عنوان فهرست عمومی ادبیات الخامیادا نگاشت. یا فهرست نسخ خطی عربی موجود در کتابخانه ملی مادرید که توسط گیلن روبلز (۱۸۸۹) گردآوری شده است.^۲ اثر «گالمس دی فوئنتس» با عنوان دست‌نوشته‌های الخامیادو- موریسکی کتابخانه آکادمی سلطنتی تاریخ (میراث پاسکوال گایانگوس) نوشته شده در سال ۱۹۹۸م.^۳ و نیز فهرست تهیه شده خولیان روبرا و میگل آسین در سال ۱۹۱۲م. با عنوان نسخه‌های خطی عربی و الخامیادوی کتابخانه دلا خونت^۴ و فهرسی از این دست (ن.ک. به: ادامه مقاله)؛ که از همه آنها در نگارش این مقاله بهره گرفته شده است. به هر روی، از آنجا که بیشتر وقایع و اتفاقات مربوط به این عصر و مکان از تاریخ اسلام، توسط فاتحان مسیحی ثبت و ضبط شده، برای مورخان و محققان مسلمان بررسی دقیق این متون به جای مانده در بازایی و بازشناسی نقاط تاریک تاریخی در غرب جهان اسلام پس از شکست کامل مسلمانان و تسلیم مناطق اسلامی اندلس، بسیار ضروری به نظر می‌رسد. هرچند ظاهراً به سبب دشواری روند پژوهش در این حوزه، موضوع متون الخامیادو تاکنون به‌طور مستقل مورد بررسی محققان داخلی قرار نگرفته و تقریباً هیچ پژوهش مستقل داخلی به این موضوع اختصاص نیافته است. مقاله «مدجنان و موریسکوها در فرهنگ اسپانیا»^۵ از معدود تحقیقات و پژوهش‌های داخلی در این زمینه است که در آن نقش متون الخامیادو در انتقال میراث فرهنگی مسلمانان به غرب مورد مذاقه قرار گرفته است؛ هرچند در این اثر نیز جای مراجعه به منابع اصیل به زبان اسپانیایی و متون الخامیادو خالی است.

1 Eduardo Saavedra Moragas (1889), "Índice General de la Literatura Aljamiada", *Memorias de la Real Academia Española*, vol.6, pp.140-328.

2 Francisco Guillén Robles (1889), *Catálogo de los Manuscritos Árabes Existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid: Manuel Tello.

3 Á. G. D. Fuentes (1998), *Los Manuscritos Aljamiado-Moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia: (Legado Pascual de Gayangos)*, Real Academia de la Historia.

4 Julián Ribera y Miguel Asín (1912), *Manuscritos Árabes y Aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid: Maestre.

۵ عبدالله همتی گلپان (بهار ۱۳۸۳)، «مدجنان و موریسکوها در فرهنگ اسپانیا»، مجله مطالعات اسلامی، ش ۶۳، صص ۱۸۷-۲۱۴.

پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی و با ردگیری نسخ خطی بر جای مانده و منابع و مآخذ موجود کتابخانه‌ای، سیر تطور و فراز و فرود این ادبیات خاص را از آغاز تا انجام، از نظر زبانی، آماری و محتوایی با نگاه بر جامعه مخاطب، در دوره پس از استرداد مسیحی تا اخراج کامل مسلمانان از اسپانیا مورد بررسی قرار دهد. در این مقاله دیدگاه جدیدی از ریشه‌شناسی واژه الخامیادو ارائه شده و نشان داده شده است که این متون اسلامی توسط مدجن‌ها ابداع شدند، اما کاربرد آنها در موضوعات مختلف در دوره مورسکی، پیش از اخراج، به اوج رسید.

الخامیادو (الجامیادو)^۱

الخامیادو آن دسته از نوشته‌هایی است که به یکی از زبان‌های رومنس^۲ از جمله کاستیلی و با استفاده از حروف زبان عربی نگاشته شده و به عنوان میراثی از دوره مدجن‌ها، طغرین‌ها و مورسک‌ها بر جای مانده است. بیشتر این دست‌نوشته‌ها که نوعی ادبیات خاص زیرزمینی است، به جز تعداد معدودی که در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی به دست آمدند، خصوصیات مبهم و رازآلود خود را به خوبی حفظ کردند؛ تا اینکه از حدود قرن نوزدهم میلادی در مناطق مختلف اسپانیا و حتی خارج از آن به تدریج کشف شدند و تقریباً از همان زمان به همت دانشمندان و فهرست‌نویسانی چون پاسکوال د گایانگوس^۳، ادواردو سابدرا^۴، فرانسیسکو گیلن روبلز^۵، پابلو خیل^۶، خولیان روبرا و میگال آسین پالاسیو^۱، منندز پیدال^۲، گالمس د

۱ در زبان اسپانیایی حرف «J» انگلیسی به صورت «خ» تلفظ می‌شود. بنابراین واژه‌هایی از عربی که شامل حرف «ج» بوده‌اند، در آوانگاری به اسپانیایی با همان حرف «J» یا اصطلاحاً «Jota» (خوتا) نگاشته می‌شود، اما هنگام خواندن «خ» تلفظ می‌شود. از این رو، الجامیادو در اسپانیایی الخامیادو خوانده می‌شود و با همین نام نیز شهره شده است.

۲ زبان‌های رومنس/ رومانی براساس تعریف دائرةالمعارف بریتانیکا ("Encyclopedia Britannica", "romance")، گروهی از زبان‌های مرتبطاند که همگی از لاتین و لگاری در دوران تاریخی آن مشتق شده‌اند و زیرگروهی از شاخه ایتالیایی خانواده زبان‌های هندواروپایی را تشکیل می‌دهند. زبان‌های اصلی این خانواده شامل فرانسوی، ایتالیایی، اسپانیایی، پرتغالی و رومانیایی است.

3 Pascual de Gayangos

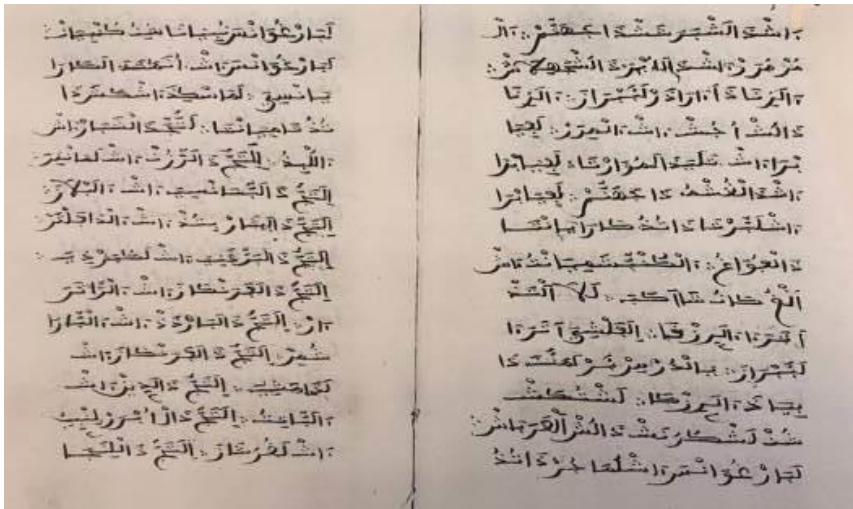
4 Eduardo Saavedra

5 Francisco Guillén Robles

6 Pablo Gil

فوننتس^۲ و غیره کم‌کم رازهای پنهان و خاص مربوط به آنها مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است (Castilla, 2019: 112)

شکل شماره ۱. نمونه‌ای از یک متن الخامیادو. برگرفته از نسخه Ms. 5354^۳؛ محل نگهداری: کتابخانه کاستییا لمانچا در طلیطله. عکس: از نویسنده



در تمامی این متون باقیمانده به زبان الخامیادو، با نوعی سیستم نوشتاری با قرارداد یکسان مواجه‌ایم که طی سه قرن از زمان تولید و گسترش، یعنی حداقل از قرن چهاردهم تا هفدهم، به صورت منسجم سبک خود را حفظ کرده‌اند (Castilla, 2019: 111).

جدول شماره ۱. الفبای الخامیادو

z = ز	r = ر	d = ذ	d = د	ch = خ	h = ح	ch = ج	t = ث	t = ت	b = ب	h = ا
q = ک	q = ق	f = ف	gue = غ	h = ع	d = ظ	t = ط	d = ض	ç/s = ص	s/x = ش	ŝ/s = س
a =	e = ا	i =	o =	u =	y = ی	güe = و	h = ه	n = ن	m = م	l = ل

1 Julián Ribera y Miguel Asín Palacios

2 Menéndez Pidal

3 Galmés de Fuentes

4 Biblioteca de Castilla- la Mancha en Toledo

برای نمونه، نحوه کاربرد الفبای الخامیادو:

de todo = ذاتُّدُ الجهاد = alchihed
mansajero = مانشَجَارُ عَسَار = hacer

اینکه آیا الخامیادو تنها یک زبان نوشتاری بوده و یا کاربرد گفتاری و محاوره‌ای هم داشته (با توجه به برخی شواهد مکتوب به دست آمده)،^۱ به سبب دشواری پژوهش در این باره، در ابهام باقی مانده است. به هر روی، در این مقاله بر کاربرد نوشتاری زبان الخامیادو تأکید شده است.

واژه‌شناسی الخامیادو

قریب به اتفاق پژوهشگران غربی و نیز عرب‌زبان، واژه الخامیادو را تحریف واژه «الاعجمیه» به معنای «زبان غیرعربی» دانسته‌اند و این گونه استدلال کرده‌اند: «بدان سبب که عین در زبان لاتین وجود ندارد و همین‌طور همزه وسط؛ پس به‌ناچار الاعجمیه را الجمی گویند و الجمی را به سکون لام می‌گویند. اسپانیایی‌ها جیم را خاء به زبان غلیظ تلفظ می‌کنند، سپس به آن علامت نسبت را اضافه کردند و آن الخامیادو شد و این‌گونه رواج یافته است» (بوکیل، ۱۴۳۸: ۱۰۱؛ Chejne, 1983: 37; Lévi-Provençal and Harvey, 1960: “Aljamía” با این همه، با احتجاج به دلایل زیر به نظر می‌رسد واژه الخامیادو/ الجامیادو (Aljamiado) صفت نسبی مأخوذ از واژه «Aljama» یا «Aljamia» (الجامعه) است:

الف. کاربرد معنایی و شباهت واژگانی

در نخستین نسخه دیکشنری آکادمی رئال اسپانیا^۲ که در بازه زمانی ۱۷۲۶-۱۷۳۹م.

۱ برای نمونه، در کتاب *Tirant lo Blanc* که الهام‌بخش سروانتس در خلق دن کیشوت بوده و در سال ۱۴۹۰م. توسط خوانت مارتورل (Joanot Martorell) نگاشته شده، آمده است:

“Por mi fe, señor, en compañía de aquellas moras viene una donzella muy graciosa que habla muy bien el aljamía y con mucha gracia, y si vuestra señoría me quisiese hazer tanta merced que, aunque yo no lo tenga servido, que como toméys la ciudad la hagáys hazer cristiana y me la deys por muger.”

«قربان، من ایمان دارم که به همراه آن بانوان مور (مسلمان)، یک دوشیزه بسیار جذاب می‌آید که به الخامیا بسیار خوب و با ظرافت سخن می‌گوید و اگر اعلیحضرت بخواهد چنان لطفی به من بنماید، هرچند شایسته آن نباشم. وقتی که شهر را گرفتید او را به مسیحیت درآورده و به همسریم درآوری» (ر.ک. به: Martorell, 1974: IV/172).

2 Real Academia Española (RAE).

به چاپ رسیده، در توصیف واژه Aljama (الخاما/ الجاما) چنین آورده شده است: «جامعه مسلمانان؛ محله مسلمانان و مسجد در قرون وسطی [مسجد جامع]»^۱ (RAE, “Aljama”); همچنین واژه Aljamia (الخامیا/ الجامیا) را زبان ساکنان مسلمان در همان دوره (RAE, “Aljamía”) و نیز Aljamiado (الخامیادو/ الجامیادو) را به زبان الخامیا سخن گفتن یا نوشته به زبان الخامیا (RAE, “Aljamiado/da”) برشمرده است. به این ترتیب، همان‌طور که پیداست از نظر معنای لغوی ارتباط تنگاتنگی میان واژه‌های «الخاما»، «الخامیا» و «الخامیادو» وجود دارد. نه تنها از لحاظ معنا، بلکه به لحاظ ظاهر واژه‌ها نیز - همان‌گونه که در زیر نشان داده شده- اشتقاق واژه «الخامیادو» از واژه «الخامیا» و بالطبع «الخاما» را می‌توان متصور بود.

Aljama----->Aljamia----->Aljamiado

متون الخامیادو >-- زبان الخامیا >-- الخاما (نهاد الجامعه)

الف. برخاستن الخامیادو از دل نهاد الجامعه

بنا بر تتبعات، به نظر می‌رسد که نهاد الخاما یا همان الجاما (الجامعه) در میان مدجّن‌های آراگون شکل گرفته باشد (ر.ک. به: Ms. Res. 245; Ms J-89; Cervera², 1989: 366). هدف از تشکیل این شورا یا نهاد این بود که با ایجاد همبستگی سازمانی در میان افراد مسلمان در اقلیت و تحت انقیاد باقیمانده، امید به فتح مجدد، تلاش برای بازپس‌گیری سرزمین‌های از دست رفته و در نهایت، خروج از وضع موجود را رقم بزنند. براساس پژوهش‌های به عمل آمده، نخستین متون الخامیادوی نگارش یافته از میان همین نهاد الجامعه در آراگون برخاسته است (ن.ک. به: ادامه مقاله).

ب. اهداف تولید متون الخامیادو

هرچند مدجّن‌ها هنوز در جامعه به عنوان مسلمان شناخته می‌شدند و با وجود پذیرش برتری سیاسی- اجتماعی مسیحیان، بنیان‌های مسلمانی خود را حفظ

۱ همین واژه (الجامیا/ الخامیا) به عنوان جامعه، محله و کنیسه یهودیان در همان دوران هم به کار می‌رفته است.

2 Cervera Fras, M. J. (1989), “Mudéjares y moriscos en la sociedad aragonesa”, *Historia de Aragón (Economía y sociedad)*, Vol. 2, pp. 363-370.

می‌کردند، اما همان‌طور که پیشتر گفته شد، مدجّن‌های مناطق مرزی تقریباً زبان اصلی خود را به فراموشی سپرده بودند و به زبان بومیان منطقه صحبت می‌کردند (Fertin, 2016: 18).

از آنجا که یکی از نشانه‌های پویایی و حیات یک جامعه، داشتن زبان مشترک و خاص آن جامعه است، به نظر می‌رسد از جمله عواملی که سبب شد الخامیادو پدید آید، این بود که این زبان برای آن دسته از مسلمانانی که زبان اصلی و مذهبی خود را فراموش کرده بودند، به عنوان رابطی میان زبان عربی و اسپانیایی عمل می‌کرد (Bejarano, 2015: 19). از سوی دیگر، ابداع و به کارگیری زبان الخامیادو به عنوان زبان ویژه یک جامعه هرچند کوچک و در اقلیت، نشان دهنده انسجام‌خواهی و تمایزطلبی افراد آن اقلیت است. با این وصف، از میان نخبگان نهاد الجامعه بود که سبک نوشتاری خاص برای فعالیت‌های مرتبط با نهاد (مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و نیز سیاسی) با نام الخامیادو (جامعه‌ای) شکل گرفت، رشد و توسعه پیدا کرد و بعدها توسط مورسک‌ها نیز به کار گرفته شد (Rueter, 2016: 694).

ج. عدم تناسب اهداف تولید متون با بار تحقیرآمیز واژه الاعجمیه

همان‌گونه که «اولیور فرتین»^۱ متخصص جامعه‌شناسی زبان و مطالعات اسپانیایی^۲ اشاره کرده، پدیده الخامیادو ثمره یک جامعه است. آن هم ثمره اقلیت تحصیل‌کرده درون آن جامعه که متن‌هایی را نه از روی علاقه به هنر، بلکه با هدفی دقیق که بر فرایندهای تولید آن اثر می‌گذارد، تولید کرده است (Fertin, 2016: 12, 26). از این رو، با توجه به اهداف تولید متون الخامیادو که پیشتر گفته شد، به نظر نمی‌رسد نخبگان مودخار واژه عجم و اعجمیه را که همواره در میان مسلمانان نوعی بار تحقیرآمیز داشته، برای توصیف تولیدات هدفمند و البته استقلال‌طلبانه خود به کار برده باشند!

د. کاربرد واژه الخامیادو توسط خود مدجّن‌ها و مورسک‌ها

در زیر به چند نمونه استفاده از واژه الخامیا و الخامیادو در متون بر جای مانده از

1 Olivier Fertin.

2 Hispanic Studies.

دوران مورد بحث، یعنی دوران مدجّنی و موريسکی اشاره می‌شود که نشان دهنده این است که این واژه‌ها از همان دوره تولید کاربرد داشته‌اند:

گویا نخستین بار این واژه در معنای خاص خود در قسمت سیدیان^۱ از تاریخ اسپانیا^۲ به کار رفته است (Fertin, 2016: 2). نیز در بیت شماره ۱۲۹۳ از شعر آلفونسو اونسنو^۳ که در اواسط قرن چهارده سروده شده آمده:

«اسلحه‌داران گفتند:

آیا عربی/ عربیه [عربی] را خوب می‌دانید؟
اگر اطمینان دارید خوب می‌دانید،
آن را به الخامیا برگردانید»

“Dixieron los escuderos:
Sabedes bien la arauía⁴?
Sodes bien uerdaderos
De tornarla en aljamía.”^۵

یا در نسخه کشف شده دیگری مربوط به قرن شانزدهم به شماره کد (Ms. 5252) که در کتابخانه ملی اسپانیا در مادرید نگهداری می‌شود، آمده است:

“Muchos amigos míos de mí trabaron y especialmente me rogaron
que de arabí sacase en el aljamí [...]”

«بسیاری از دوستانم ملتسمانه و با اصرار از من خواسته‌اند که [آن را] از عربی به الخامی برگردانم [...]»

1 Cidiana

۲ *Estoria de España* کتاب تاریخ اسپانیا به ابتکار و فرمان آلفونسو دهم (متوفای ۱۲۸۴م) و توسط شماری از مورخان در قرن سیزدهم میلادی نوشته شده و اولین تاریخ عمومی اسپانیا به زبان اسپانیولی کهن است که پس از سلطه مسلمانان به نگارش درآمد. کتاب بارها تصحیح و چاپ شده که یکی از مشهورترین آنها چاپ رامون منندز پیدال (Ramón Menéndez Pidal) و دیگری تصحیح و چاپ دیگو کاتالان (Diego Catalan) است.

3 El Poema de Alfonso Onceno

4 در برخی متون کهن اسپانیایی حرف «v» (یا همان صدای «b» در زبان اسپانیولی) را با حرف «u» نشان می‌داده‌اند.

۵ این شعر به زبان کاستیلی باستانی (دوره قرون وسطی) است.

و یا در برگه شماره ۲۱۸ از متن دیگری که در قرن شانزدهم نگارش شده (Ms. B (Est. p. tab. V, n°2), ff¹: 218)

“Aquí comienza dichos sacados de arábigo en aljamía”

«در اینجا سخنانی آغاز می‌شود که از عربی به الخامیا برگردانده شده است». از متون دیگری که واژه الخامیادو با معنای اصلی خود در آن به کار رفته، کتاب مشهور دن کیشوت^۲ اثر سروانتس^۳ است:

“[...] con caracteres que conocí ser arabigos y puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese [...]” (Cervantes, vol.1, Capítulo IX).

«[...] دیدم که خط آن عربی است و چون من خط عربی را با آنکه تشخیص داده بودم نمی‌توانستم بخوانم به هر سو نظر انداختم تا شاید موريسکوی الخامیادو که بتواند آن خط را برای من بخواند ببینم [...]».

به هر روی، برخی شواهد ارائه شده از متون بر جای مانده در دوره مورد بررسی که به صورت مشخص واژه «الخامیا» یا «الخامیادو» را در خود داشته‌اند، به خوبی می‌تواند نشانگر این موضوع باشد که نه تنها پدیده الخامیادونگاری و به کارگیری زبان الخامیا -یعنی شگرد زبانی ابداعی نخبگان جامعه مودخار که با هدف حفظ و احیای زبان مذهبی و نیز اعلام استقلال طلبی و انسجام‌خواهی پدید آمد- هم در میان استفاده کنندگان و مخاطبان این سیستم و هم در میان اجتماعات ناهمگون آن عصر (مسیحیان) مورد شناخت و البته پذیرش قرار گرفته بود، بلکه خود واژه «الخامیادو» نیز توسط مبدعان این زبان و همزمان با تولید آن به وجود آمده بود و به کار گرفته می‌شد، نه سال‌ها بعد از آن و توسط محققان متون الخامیادو.

هرچند در برخی متون به دست آمده، تحریفی از لغت Aljami (الخمی) به صورت Ajami (اخمی / اجمی)، یعنی حذف حرف «l» به چشم می‌خورد که از نظر

1 مخفف folio؛ در اسپانیایی به معنای برگه.

2 Don Quijote

3 Cervantes

ظاهر لغوی با واژه «عجمی» مطابقت بیشتری دارد؛ همان گونه که در نوشته بر جای مانده از موریسکی در قرن شانزده چنین آمده است (MS. 1. 880):

“Sacada de arabí en ajamí”:

«برگرفته از عربی در اجمی / عجمی [الخامی:]»

دست‌نوشته حاوی این عبارت در سال ۱۵۶۹م. و به زبان الخامیادو نسخ شده و در کتابخانه «سن لورنزوی اسکوریال»^۱ نگهداری می‌شود. به نظر می‌رسد چنین تحریفات سبب شده است تا نظریه «اشتقاق لغت الخامیادو از الاعجمیه» شکل گیرد.

هـ آوانگاری در نگارش الخامیادو

این نکته را که نگارش الخامیادو در واقع آوانگاری^۲ با حروف عربی از زبان کاستیلی است، نباید از نظر دور داشت؛ زیرا در الفبای کاربردی نگارش متون الخامیادو، برای هر صامت و مصوت موجود در زبان عربی، حرف یا علامتی اختصاص داده شده است و همان‌طور که در شواهد متون الخامیادو – که پیشتر آمد – شاهد آن بوده‌ایم، واژه «عربی» که شامل حرف «ع» است، به صورت «arabí» یا واژه‌های مشابه آن مانند «arabigo» به کار می‌رفته است. کاربرد «عین» در برخی از واژه‌های دیگر هم به چشم می‌خورد؛ مانند واژه «تفریع» که الخامیای آن را به صورت «tafría» می‌نگاشتند و در واقع، صدای عین را با حرف «a» آوانگاری می‌کرده‌اند (Ms. 4870). نمونه دیگری از این دست آوانگاری‌ها را می‌توان در واژه الصّلاه (aççala) مشاهده کرد که به‌طور دقیق از عربی به الخامیادو آوانگاری شده است. در واقع، این شیوه از انتقال صامت‌ها و مصوت‌ها به‌ویژه برای آن دسته از مسلمانان تک‌زبانه و ناآشنا با زبان عربی که قصد داشتند عبارات قرآنی را به صورت صحیح و با حفظ شاخصه‌های نحو عربی تلفظ کنند، ضروری به نظر می‌رسید. به هر روی، با توجه به شواهد ارائه شده، به نظر می‌رسد این فرضیه که چون در لاتین «عین» و «همزه» وجود نداشته، پس

1 San Lorenzo de el Escorial

2 Transliteration

۳ «Alquiteb de la tafría» اشاره به کتاب التفریع فی فقه الإمام مالک بن انس اثر جلاب بصری دارد که در میان موریسک‌ها رواج داشته و ترجمه‌ها و حاشیه‌نویسی‌هایی به زبان الخامیادو از آن به دست آمده است (برای نمونه ن.ک. به: کد Ms. 4870 که در کتابخانه ملی اسپانیا در مادرید نگهداری می‌شود).

به‌ناچار از واژه «الاعجمیه» حذف و تبدیل به «الجمیه» شده، محل تناقض باشد و بالمآل با توجه به دلایلی که پیشتر آمد، چنین می‌نماید که این فرضیه که «الخامیادو از الجامعه» گرفته شده، نیز قابل طرح بوده و حتی بررسی‌های بیشتر ما را به سمت این نظر نیز سوق می‌دهد. از این رو، واژه‌الخامیادو که تاکنون گفته می‌شده از الاعجمیه گرفته شده، نیز در جای خود نیازمند بررسی و پیگیری بیشتر به نظر می‌رسد.

سیر تطور الخامیادو

تاکنون بیش از ۳۲۰ نسخه از متون الخامیادو به صورت کتاب، مجموعه برگه‌هایی با محتوای تفکیک شده و نیز تک‌برگ‌های مجزا^۱ از مناطق مختلف اسپانیا و گاهی خارج از آن به دست آمده است.^۲ از شهرهای منطقه آراگون و کاستیل که در آنها نسخ الخامیادو یافت شده است، می‌توان به شهرهای لس بگاس،^۳ خالون،^۴ وربا،^۵ آراندا،^۶ کیلس^۷ و نیز آیتونا^۸ (در حال حاضر استان لریدا)^۹ اشاره کرد (Bejarano, 2015: 35). بیشترین شمار نسخ کشفی مربوط به سال ۱۸۸۴م. و زیرزمین خانه‌ای در دهکده الموناسید^{۱۰} در منطقه آراگون است که هنگام تخریب، نسخ الخامیادو و نیز ابزار نسخ و چاپ از آن به دست آمده است (Castilla, 2019: 89). در این مکان حدود ۱۴۰ نسخه یافت شد که بخشی از آنها کاملاً از بین رفته بود. حدود ۸۵ مورد باقیمانده این نسخ در کتابخانه توماس و ناواره^{۱۱} با نام خونت^{۱۲} (هیئت) جمع‌آوری شده است. نام و احتوای این نسخ با حمایت «هیئت گسترش مطالعات و تحقیقات

1 Folios

۲ نظیر الجزایر، تونس، مغرب اقصی، ترکیه و غیره.

3 Las Vegas

4 Jalón

5 Huerva

6 Aranda

7 Queiles

8 Aytona

9 Lérida

10 Almonacid

11 Tomás y Navarra.

12 De la Junta

علمی»^۱ و با کوشش خولیان ریبرا و آسین میگل^۲ فهرست شده و در اختیار پژوهشگران قرار گرفته است. رتبه دوم پرشمارترین نسخ کشفی در کتابخانه ملی اسپانیا در مادرید^۳ نگهداری می‌شوند که «ادواردو سابدرا موراگاس»^۴ و «گیلن روبلز»^۵ فهرست و محتوای آنها را جمع‌آوری و تعداد آنها را حدود ۱۳۵ نسخه برآورد کرده‌اند (Rodríguez, 1989: 1422-1427). کتابخانه آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید، در رتبه بعدی حدود ۵۵ مورد نسخه خطی را در خود جای داده که توسط سابدرا^۶ و «گالمس د فوئنتس»^۷ فهرست شده است. سایر متون به دست آمده به صورت جمعی یا پراکنده در کتابخانه‌های مختلف اسپانیا و خارج از اسپانیا، مانند پاریس و الجزایر و غیره نگهداری می‌شوند (برای اطلاع از کد نسخه‌ها و کتابخانه‌های محل نگهداری آنها، ر.ک. به: Barletta y Bejarano, 2011).

برخی از متون، تاریخ کتابت یا نسخ را در خود دارند. برخی دیگر برای تعیین سن دقیق نیاز به بررسی متن و ارجاعات احتمالی دارند و برخی نیازمند بررسی دقیق‌تر باستان‌شناسی از قبیل تحلیل خصوصیات زبانی، نوع و جنس کاغذ، قلم و غیره می‌باشند که به تاریخ‌گذاری آن کمک شود و یا ترکیبی از اینها. برای نمونه، یکی از متون خامیادوی کشف شده که در کتابخانه آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید نگهداری می‌شود، تفسیری از قرآن است با عنوان گنجی از یاقوت^۸ که ناسخ، تاریخ نسخ آن را - از روی کتاب اصلی متعلق به محمد بن محمد بن محمد المرابطی - سال ۱۱۹۸ م/ ۵۹۴ ق. ذکر کرده است (Ms. 4886). بنابراین تاریخ نگارش آن را باید اوایل قرن دوازده برشمرد. درواقع، اگر این اسناد به تنهایی در نظر گرفته شود، آغاز تولید متون خامیادو را می‌توان تا ابتدای قرن دوازدهم و حتی زودتر از آن به عقب

1 Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas.

2 Julián Ribera y Miguel Asín (1912).

3 Madrid, Biblioteca Nacional De España.

4 Saavedra Moragas (1889), 140-328; Ibid (1878), *Discursos Leídos Ante la Real Academia Española en la Recepción Pública del Excmo. Señor Eduardo Saavedra el 29 de Diciembre de 1878*, La Compañía de Impresores y Libreros, PP.104-138.

5 Francisco Guillén Robles (1889).

6 Saavedra Moragas (1878), PP.153-179.

7 Alvaro Galmés de Fuentes.

8 Tesoro de Jacintos.

برد؛^۱ هرچند بررسی‌های باستان‌شناسانه از نوع کاغذ به کار رفته، قلم و سایر عوامل مؤثر در تعیین سن منابع، تولید آن را بسیار متأخرتر از این تاریخ، یعنی قرن شانزدهم تخمین می‌زند (Barletta y Bejarano, 2011: "Ms. 4886").

درواقع، با توجه به برآورد شواهد به دست آمده از سایر متون کشف شده، اطمینان بیشتری برای شروع تولید متون الخامیادو از قرن چهاردهم و در منطقه آراگون وجود دارد؛ یعنی در زمان و مکانی که نه تنها تولید و نگهداری متون خاص مانند الخامیادو جرم به حساب نمی‌آمده، بلکه برای نگهداری متون به زبان عربی نیز مانعی وجود نداشته است. البته در همین دوره نیز با سندی به زبان الخامیادو مواجه هستیم که ترجمه‌ای از حکم تفتیش عقاید یوسه^۲ از فقهای مودخار اهل مولیناست که به موعظه و تشویق مسیحیان برای تغییر دین مشغول بوده است. گویا دادگاه یک نسخه رسمی از حکم وی را به خود متهم و یا به مقامات الخامای (الجامعه) مولینا ارائه کرده بود (برای مطالعه بیشتر درباره این حکم ر.ک. به: Labarta y Arenal, 1981: 131- 142).

به هر روی، تولید متون در مرحله اولیه عمدتاً در آراگون و کاستیل و بعدتر تا جایی که ردگیری شده، در الجزایر، تونس و در سرزمین‌های عثمانی، در سالونیک^۳ و قسطنطنیه، در دوره موريسکوها و حتی پس از اخراج صورت می‌گرفته است (Epalza, 1992: 289, 339; Bernabé Pons, 2010: 27; Fertin, 2016: 14). نکته جالب توجه دیگری که از بررسی متون مکشوفه برمی‌آید این است که رد پای کاربرد واژه‌های آراگونی و کاستیلی در غالب نوشته‌های الخامیادو مورد استفاده

۱ به نظر می‌رسد علاوه بر مودخارهای اسپانیا، دیگرانی نیز با اهدافی کم‌وبیش مشابه، شیوه تألیف زبان رومی با الفبای عربی را به کار می‌بستند. از آن جمله نومسلمانان تحت تسلط سلاجقه آناتولی (حک: ۱۰۷۷-۱۳۰۷م) را می‌توان برشمرد که از این شیوه به‌خصوص به منظور آشنایی با کتابت عربی و بالمآل کسب توانایی قرائت قرآن بهره می‌گرفتند. همچنین یهودیان هم‌عصر مودخارها پیش از اخراج، زبان عبری را با حروف عربی می‌نگاشتند که آنها هم الخامیادو نامیده می‌شدند. صرب و کروات‌های تحت تسلط عثمانیان نیز متونی را با نام الیامیادو/الخامیادو تولید می‌کردند که گویا اشتقاقی از همین واژه الخامیادو بوده است (ن.ک. به: متقی، ۱۳۹۵ش: ۳۴۷، ۳۴۹). به هر روی، به نظر می‌رسد این متون تولید شده که عناوینی مشابه واژه الخامیادو نیز دارند، پس از متون مودخاری مورد بحث در این مقاله تولید شده‌اند. به عبارتی پیش‌قراولان تولید متون زبان رومنس با حروف عربی، همان مودخارهای آراگونی بوده‌اند. هر چند این مساله در جای خود نیازمند پژوهش دیگری است.

2 Yuce de la Vasía.

۳ Thessaloniki: شهری در یونان.

موریسک‌ها نیز دیده می‌شود (Labarta y Arenal, 1981: 231; Rodríguez, 1989: 1434; Castilla, 2019: 118-119)؛ به‌طوری که «گالمس فوئنتس» زبان‌شناس زبان‌های رومنس، عربی و الخامیادو، وجود سه عنصر را در همه متون الخامیادو مشترک عنوان کرده است: «آراگونیزی، باستان‌گرایی و زبان عربی»؛ که این سه مشخصه مشترک در متون الخامیادو، به احترام تحقیقات وی به «مثلث گالمسیا» شهرت یافته است (ن.ک. به: 2: Fertin, 2016). بنابراین نقش آراگون در تولید متون الخامیادو در تمام دوران مورد بررسی از قرن چهاردهم تا هفدهم غیرقابل چشم‌پوشی است. درواقع، نه تنها آراگون همان‌طور که رودریگز به نقل از اپالزا اشاره کرده: «سرزمینی با بیشترین تولید متون الخامیادو به دلیل موقعیت اجتماعی زبانی منحصر به فردش در آغاز قرن شانزدهم» است، بلکه در میانه و انتهای آن قرن نیز قرار دارد (Rodríguez, 1989: 1438). البته همان‌گونه که پیشتر آمد، به‌رغم نظر اپالزا، تاریخ آغاز تولید متون الخامیادو را به‌طورقطع می‌توان تا قرن چهاردهم به عقب برد^۱ و نیز تاریخ پایان آن را حداقل پایان قرن هفدهم دانست.^۲

برخی از پژوهشگران تلاش‌های «عیسی د. سگویا» نخستین مترجم قرآن به زبان لاتین و نویسنده کتاب خلاصه سنت^۳ را از عوامل مؤثر و الگوساز برای علمای مدجن دغدغه‌مند در تولید متون الخامیادو و پیوندسازی میان زبان بومی آراگونی-کاستیلی با عربی برشمرده‌اند (Epalza 1991: 52). درواقع، خوان سگوویایی با کمک مدجی آراگونی و مسلط به زبان عربی به نام عیسی بن جابر، ترجمه‌ای لاتین از قرآن کریم را به دست دادند که نه تنها در حفظ فرهنگ نوشتاری الخامیادو و اسلام مخفیانه موریسک‌ها در آینده مؤثر افتاد، بلکه همان‌طور که بیرقی و احمدوند (۱۳۹۴: ۱۱۵) به خوبی اشاره کرده‌اند، «در شناخت غریبان از قرآن کریم و آموزه‌های دین اسلام نیز بی‌تأثیر نبوده است». برخی پژوهشگران بر این عقیده‌اند که دو ترجمه از قرآن در سال ۱۶۰۶، یکی به زبان اسپانیایی - که در کتابخانه پرونسال تولدو^۴ نگهداری می‌شود - و دیگری به زبان الخامیادو، از روی ترجمه عیسی و خوان سگوویایی صورت

۱ نسخه‌های Ms J-68, Ms J-70, Ms J-71, Ms J-97 (محل نگهداری: کتابخانه توماس و ناوار).

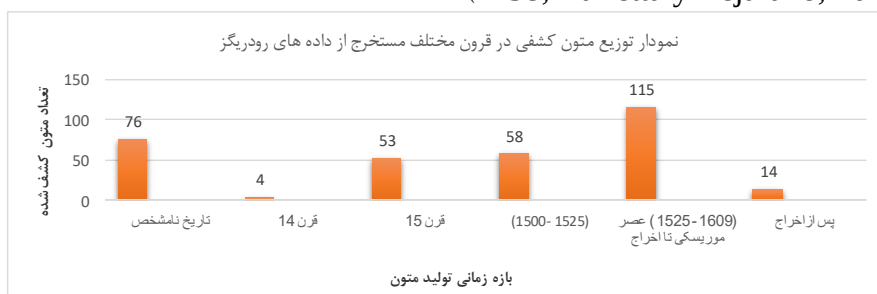
۲ برای نمونه، نسخه Ms. 232 از کتابخانه کاستیلیا لمانچا؛ نیز نسخه Ms. 11/9394, Olim S-2 از کتابخانه آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید.

3 Breviario Çunní

4 Biblioteca Publica Provincial

گرفته است (López-Morillas, 1999: 280- 282). نقش عیسی به عنوان شتاب دهنده این روند در جای خود محفوظ است، اما همان طور که پیشتر گفته شد، این موقعیت جغرافیایی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی منطقه آراگون و کاستیل بوده که در نهایت این ضرورت را تأکید کرده است. درواقع، انحطاط فرهنگی، مذهبی و زبانی و فشارهای محیطی بود که به ترکیب همه این متون منجر شد و دانش رو به نقصان زبان اسلام هم یکی از مظاهر این زوال -هرچند اساسی- بود (Rueter, 2016: 684). از سوی دیگر، نتایج پژوهش‌های فهرست‌نویسان و محققان در سال‌های اخیر و داده‌های دسته‌بندی شده ارائه شده توسط آنها نشانگر آن است که هرچند متون از قرن چهارده و توسط مدجن‌ها به وجود آمدند، اما گستره استفاده از متون الخامیادو در میان مورسک‌ها بیشتر از مدجن‌ها و طغرین‌ها بوده است؛ یعنی همزمان با اجرای سراسری فرمان تغییر دین در اسپانیا؛ دقیقاً مطابق با نظری که کونتزی^۱ در اوایل سال ۱۹۷۰ ارائه کرده بود مبنی بر اینکه: «با قاطعیت می‌توان گفت اکثر نسخه‌های خطی الخامیادو در نیمه دوم قرن شانزده نوشته شده‌اند» (Kontzi, 1970: 199).

دو نمودار زیر شمار نسخ خطی کشف شده و تعیین تاریخ شده را طی قرون چهارده تا هفده میلادی، از زمان قطعی شروع تولید متون الخامیادو تا بعد از اخراج مورسک‌ها از اسپانیا نشان می‌دهد. داده‌های این دو نمودار براساس پژوهش آماری مفصلی که رودریگز^۲ و وینسنت بارلتا^۳ و باربارا بخارانو^۴ روی متون الخامیادوی به دست آمده انجام داده‌اند، استخراج شده است (Rodríguez, 1989: 1421-1431, Barletta y Bejarano, 2011: 1438).

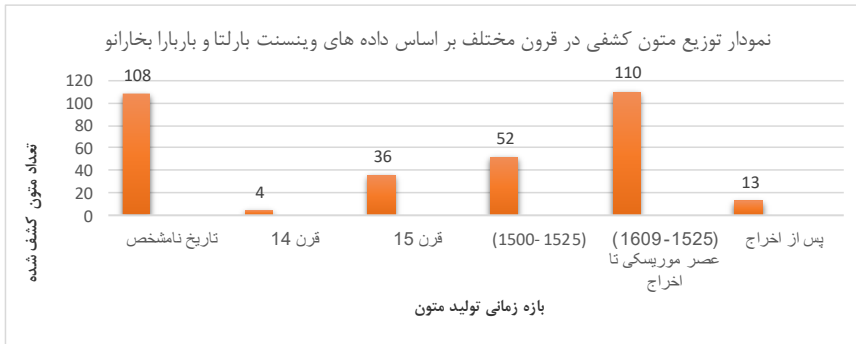


1 Kontzi

2 Rodríguez

3 Vincent Barleta

4 Barbara Bejarano



همان‌طور که از نمودارهای بالا برمی‌آید (بدون در نظر گرفتن متون الخامیادویی که با هیچ یک از روش‌های منبع‌شناسی سن آنها تخمین زده نشده و در نمودارها با «تاریخ نامشخص» نشان داده شده که البته تعداد آنها قابل توجه نیز است)، شمار متون تولیدی در سه ربع پایانی قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم (۱۵۲۵-۱۶۰۹)، یعنی تقریباً پس از اجرای فرمان تغییر مذهب در سراسر اسپانیا و پیش از اخراج کامل مسلمانان (دوره موریسکی)، رشد قابل توجهی داشته است. به نظر می‌رسد شرایط سخت اجتماعی و مذهبی موریسک‌ها، گرایش بیشتر به استفاده از این شیوه نگارش را در پی داشته است؛ یعنی تولیدی که کم‌وبیش سیستماتیک و قراردادی از اواسط قرن چهاردهم آغاز شد، در اواسط قرن شانزدهم به اوج خود رسید و پس از اخراج به یکباره کاهش چشمگیری یافته است.

نکته قابل توجه دیگر این است که برخی متون از قرن هفدهم، پیش از اخراج به دست آمده‌اند که به جای استفاده از حروف عربی، از حروف لاتین برای نگارش آنها استفاده شده است. برای نمونه، می‌توان به نسخ خطی (MS. 232) که در سال ۱۶۰۷ و در بحبوحه اخراج قطعی نگاشته شده و در کتابخانه «کاستیلا لمانچا» نگهداری می‌شود و نیز نسخه (MS. 1574) اشاره کرد که یادداشت‌هایی به تاریخ ۱۶۰۳ را در خود دارد و اکنون در کتابخانه ملی الجزایر نگهداری می‌شود؛ و همچنین موارد دیگری از این دست.^۱ به عبارتی، شاید بتوان نتیجه گرفت که در سال‌های پایانی حضور، در میان موریسک‌ها سیستم نوشتن با حروف لاتین آغاز شده که بعدها در

۱ برای نمونه‌ای دیگر از متون الخامیادو با حروف لاتین، می‌توان به کد MS. 9074 اشاره کرد که محتوای آن علاوه بر موضوعات متفرقه، عذرخواهی موریسکی در برابر قانون مسیحیت بوده و در کتابخانه ملی اسپانیا نگهداری می‌شود.

تبعید و اخراج هم ادامه یافته است.^۱ به نظر می‌رسد با گذر سال‌ها و نزدیک شدن به زمان اخراج نهایی، افزایش آزار و اذیت مذهبی پس از یکسان‌سازی دینی اجباری که به‌طور حتم خطرات و عواقب جانی شدیدتری برای حمل و نگهداری متون عربی خالص و یا اسپانیایی با حروف عربی (الخامیادو) برای موريسک‌ها در پی داشت، سبب شد تا موريسک‌ها ادامه جریان این پدیده فرهنگی را با نگارش حروف لاتین در پیش بگیرند و عملکرد متفاوتی را در حفظ سیستم قراردادی نگارشی که از قرن چهارده آغاز شده بوده، اتخاذ کنند (Rueter, 2016: 680).

به هر روی، از آنجا که این متون تولیدی با حروف لاتین ادامه همان روند آغاز شده توسط مدجن‌ها در قرن چهاردهم بوده و با اهداف مشابهی تولید می‌شده، در ذیل همان متون الخامیادو دسته‌بندی شده و در آمارها و ارائه نتایج پژوهش‌ها در کنار هم و از یک رسته به شمار آمده‌اند؛ هرچند که برخی پژوهشگران این دست از نوشته‌ها را جزو متون الخامیادو به شمار نمی‌آورند؛ از آن جمله پرفسور «لویس برنابه پونز» استاد دانشگاه آلیکانتِه^۲ و متخصص دوره موريسکی است که در گفت‌وگوی حضوری بر این نکته تأکید می‌ورزید و بر آن بود که نوشته‌های غیرعربی را نباید جزئی از الخامیادو به شمار آورد. درواقع، از آنجا که این متون به‌طور اخص به موريسک‌ها منتسب‌اند، برخی پژوهشگران غربی آنها را متون «موريسکی» می‌نامند (Castilla, 2019: 120). از این رو، در برخی پژوهش‌ها عنوان «ادبیات / متون الخامیادو- موريسکی»^۳ را در کنار هم شاهدیم. تحقیق و پژوهش بیشتر در این باره برای علاقه‌مندان به موضوع پیشنهاد می‌شود.

احتوای متون^۴

متون الخامیادو به صورت مشخص اسلامی‌اند (Sánchez y Rodríguez, 1986: 120)

۱ مانند دست‌نوشته با کد MS. 9067 موجود در کتابخانه ملی اسپانیا که بنا بر بررسی‌های تاریخ تولید متن، پس از اخراج موريسک‌ها از اسپانیا، در تونس و البته به زبان لاتین نگاشته شده است.

2 Alicante

3 La Literatura Aljamiado-Morisco/ Los Manuscritos Aljamiado- Moriscos

۴. مطالب این قسمت، از تتبع در منابع و استنباط از پژوهش‌های متأخر در این زمینه که در بخش‌های مختلف مقاله به آنها اشاره شده- برای ذکر نمونه: Barletta y Bejarano, 2011 و Rodríguez, 1989- استخراج شده است.

و این در مورد هر سه دوره مودخاری، طغرینی و موریسکی صدق می‌کند؛ زیرا به قول برنابه پونز: «ادبیاتی است که چه به صورت تألیف، چه ترجمه و چه نسخه‌برداری توسط مسلمانان و برای مسلمانان تولید شده است» (Bernabé Pons, 2010: 27). یا به نقل از «اوتمار هگی»^۱ استاد مطالعات اسپانیایی و محقق برجسته در زمینه متون الخامیادو، با تعبیری محقق‌پسند: «یک نوع اسلامی از اسپانیایی» است (Castilla, 2019: 120).

در باره محتوای نسخه‌های بر جای مانده می‌توان گفت بیشتر این کدها مجموعه برگه‌هایی با موضوعات متفرقه‌اند. یادداشت‌ها و تک‌برگه‌های مجزا هم در میان نسخ مکشوفه موجود فراوان است. محتوای بیشتر متون به دست آمده، مذهبی، عبادی، فقهی-کلامی و اخلاقی است که نشان‌دهنده تمایل و نیاز جامعه مصرف‌کننده به این موضوعات است. به جز یک مورد قرآن کامل به زبان اسپانیایی که در سال ۱۶۰۶ نگاشته شده و از منطقه آراگون به دست آمده،^۲ حدود ۲۷٪ از کل نسخه‌ها تنها حاوی برخی سوره و آیات قرآن، تفسیر و موضوعات قرآنی است. متون مربوط به دعا و عبادت حدود ۱۹٪ از کدها را به خود اختصاص داده، ۸٪ دست‌نوشته‌ها خطبه‌های مذهبی و حدود ۷٪ از آنها حدیث است. پس از اینها پرشمارترین مطالب مربوط به حرز، طلسم و جادوست که آن هم حدود ۷٪ متون را شامل می‌شود، ۵٪ متون کشفی دستور زبان (صرف و نحو) و آموزش الفبای عربی و واژه‌شناسی و ۴٪ موضوعات اخلاقی است. مقوله نماز ۳٪ و احکام نیز ۳٪ از متون را شامل می‌شود. موضوعات دیگر در میان متون الخامیادو که گویای اقبال و نیاز جامعه استفاده‌کننده به این موضوعات است، شامل موارد زیر است: قصص الانبیاء و حکایات حکما، گفت‌وگوهای معنوی، جدل (با مسیحیان و یهودیان)، شعر و داستان، متون حقوقی، فرم‌های دفتر اسناد رسمی، فرم‌های قرارداد، آیین‌ها و مراسم، نجوم، تقویم و ماه‌های اسلامی و مسیحی، طب، نسخ و دستورات پزشکی و بهداشتی، برنامه‌های سفر، سفرنامه، اوراق و نامه‌های شخصی، ادعیه طلب آب و باران و متون - ظاهراً - با گرایش‌های شیعی (ذکر مطالبی درباره علی بن ابی‌طالب)^۳ و بسیاری موضوعات دیگر.

1 Ottmar Hegyi

۲ Ms. 235 (محل نگهداری: کتابخانه کاستیلا لمانچا).

۳ دست‌کم در نه متن کشف شده اشاراتی به علی (ع) شده است. یکی از این متون با کد Ms. D.565 در کتابخانه‌ای در

با توجه به شواهد به دست آمده از متون و تخمین تاریخ آنها، به نظر می‌رسد در دوران موریسکی گرایش‌های مذهبی، آموزشی و فقهی و نیز تمایل به استفاده از طلسم، جادو و فال بیشتر شده است که به‌طور حتم می‌توان شرایط سخت مذهبی، اجتماعی و فرهنگی دوره موریسکی و نیاز به پنهان‌کاری‌های فراوان دینی و اجتماعی را در افزایش گرایش به این مقولات دخیل دانست.

نتیجه‌گیری

الخامیادو نوع خاصی از ادبیات زیرزمینی است که از آخرین مسلمانان ساکن اندلس پس از استرداد مسیحی آن بر جای مانده است. توجه به برخی پارامترها مانند شباهت معنایی و واژگانی الخامیادو با الخاما و الخامیا، خاستگاه و اهداف تولید متون، کاربرد واژه الخامیادو توسط خود تولیدکنندگان متون و بالطبع ضعیف بودن احتمال پذیرش بار تحقیرآمیز واژه عجم/عجمیه از سوی تولیدکنندگان به سبب مغایرت با اهداف مد نظر و نیز توجه به سیستم آوانگاری دقیق در نگارش متون الخامیایی، سبب شده است تا نظریه اشتقاق واژه الخامیادو از الاعجمیه، چندان قابل پذیرش نباشد و در کنار آن فرضیه، نسبت واژه الخامیادو با الجامعه هم قابل طرح و بررسی باشد.

بنا بر یافته‌های پژوهش، دوره مدجنی و طغرینی که میان دوران حاکمیت اسلامی - با آزادی کامل مذهبی، اجتماعی و سیاسی- و دوران موریسکی - که تحت حاکمیت شدید و چکشی مسیحیان، هرگونه هویت اجتماعی، مذهبی و سیاسی از مسلمانان باقیمانده سلب شده بود- قرار داشته، زمینه‌ساز ایجاد و به کارگیری الخامیادو شد و عیسی سگویایی، نخستین مترجم قرآن به زبان اسپانیایی، تنها نقش شتاب دهنده را در اجرای این پدیده فرهنگی برعهده داشت.

با وجود آنکه متون الخامیادو توسط علمای مدجن و طغری نهاد الجامعه منطقه آراگون به عنوان راهکاری برای اعلام وجود و استقلال طلبی جامعه‌ای در اقلیت و با هدف پیوند دوباره با زبان عربی شکل گرفت، اما در دوران موریسکی تا پیش از

اخراج قطعی، با رشد تولید و استفاده متون زیرزمینی الخامیادو مواجهه‌ایم. گویا این افزایش تولید و مصرف، به سبب جو اختناق شدید حاکم بر جامعه و به تبع آن تلاش مضاعف جوامع مورسکی برای حفظ جان، مال و مذهب خود صورت گرفته است. علاوه بر این، در میان مورسک‌ها تولید متون با گرایش‌های مذهبی، محتوای آموزشی و نیز تمایل به استفاده از حرز، طلسم و جادو با توجه به شرایط خفقان‌آور مذهبی، اجتماعی و فرهنگی و در پی آن ضرورت تشدید مخفی‌کاری، افزایش چشمگیری داشته است.

تقریباً در تمام متون تولیدی از آغاز تا انجام، یک سیستم قراردادی یکسان وجود دارد. در بیشتر آنها زبان رومی با نگارش الفبای عربی مورد استفاده قرار می‌گرفته است، اما در اواخر قرن شانزدهم و نیز اوایل قرن هفدهم، یعنی در انتهای دوره مورسکی با تغییر سیستم نگارشی مواجه هستیم؛ یعنی تمایل به استفاده از حروف لاتین به جای حروف عربی بیشتر شده است. این امر نیز به یقین به سبب افزایش خطرات و چالش‌های حمل و نگهداری هرگونه متن عربی و یا عربی-گونه (الخامیادو) برای جامعه مورسک‌های رو به اخراج در منطقه اسپانیا بوده است.

به هر روی، پدیده الخامیادونگاری تقریباً در مناطق دیگر همراه با مهاجرت، پناهجویی و اخراج مورسک‌ها رواج یافت و در مناطق فرود آمده بومی شد و با ترکیب در زبان‌های مقصد به کار گرفته شد؛ هرچند دوام و عمر آن چندان نبود و به تدریج رو به فراموشی گذاشته شد و در نهایت به نابودی گرایید.

منابع و مآخذ

الف. کتب و مقالات

- احمدوند، عباس و محمدرحیم بیرقی (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «طرح کنترافرنسیا و نقش آن در پیشبرد قرآن پژوهی در غرب»، پژوهش دینی، ش ۳۰، صص ۱۰۵-۱۱۹.
- بوکیل، أمینه (ربیع الاول ۱۴۳۸)، «مقاربة لأدب الخامیادو: ذلک التراث الأندلسی المنسی؛ دراسة فی المصطلح و المصادر»، آفاق الثقافة و التراث، ش ۹۶، صص ۹۷-۱۰۹.
- متقی، حسین (بهار ۱۳۹۵)، «اهمیت دست‌نویس‌های اعجمی در پژوهش‌های تراثی (بررسی موردی سنت کتبات متون کهن یونانی، بوسنیایی و کاستیلی با الفبای عربی)»، کتاب‌گزار، ش ۱، صص ۳۴۳-۳۵۸.

- همتی گلیان، عبدالله (بهار ۱۳۸۳)، «مدجّان و موريسكوها در فرهنگ اسپانيا»، مطالعات اسلامي، ش ۶۳، صص ۱۸۷-۲۱۴.
- (۱۳۸۹)، مدجّان، پژوهشی در تقابل و تعامل اسلام و مسيحيت در اسپانيا، مشهد: بنياد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

ب. منابع لاتین

- Barletta, Vincent Addenda y Ruiz Bejarano Barbara (2011), “Relación de Manuscritos Aljamiados Conocidos”, *Index Mss Aljamiados - Working Paper*, Valencia: [https://www.academia.edu/1651695/Index Mss Aljamiados - Working paper](https://www.academia.edu/1651695/Index_Mss_Aljamiados_-_Working_paper), accessed 2022.
- Bejarano, Ruiz, Barbara (2015), *Praxis Islámica de los Musulmanes Aragoneses a Partir del Corpus Aljamiado-Morisco y su Confrontación con Otras Fuentes Contemporáneas*, Dirigida por el: Luis F. Pons, Alicante.
- Bernabé Pons, Luis. F. (2010), “Los Manuscritos Aljamiados Como Textos Islámicos”, In Alfredo Mateos Paramio and Juan Carlos Villaverde (eds), *Memoria de los Moriscos. Escritos y Relatos de Una Diáspora Cultural [Memory of the Moriscos, Writings and Stories of A Cultural Diaspora]*, pp.27-44.
- Castilla, M. D, Nuria (2014): “The Copyists and their Texts. The Morisco Translations of the Qur’an in the Tomás Navarro Tomás Library (CSIC, Madrid)”, *Al-Qantara*, vol.35, no.2, pp.493-525.
- -----, (2019), “Uses And Written Practices In Aljamiado Manuscripts”, *Creating Standards: Interactions with Arabic script in 12 manuscript cultures*, edited by Dmitry Bondarev, Alessandro Gori and Lameen Souag, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 111-130.
- Cebrián, J. A. (2003), *La Cruzada del Sur: La Reconquista: De Covadonga a la Toma de Granada*, La Esfera de los Libros Sl.
- Cervantes, Miguel D. (1997), *Don Quijote de la Mancha*, Centro Virtual Cervantes, Instituto Cervantes, 1997-2022, Reservados todos los derechos, cvc@cervantes.es, Cvc. «Don Quijote de la Mancha». Primera Parte. Capítulo Ix (1 De 2). (Cervantes. Es), accessed 2022.
- Cervera Fras, M. J. (1989), “Mudéjares y moriscos en la sociedad aragonesa”, *Historia de Aragón(Economía y sociedad)*, Vol. 2, pp. 363-370.

- Chejne, Anwar. G. (1983), *Islam and The West: The Moriscos: A Cultural and Social History*, Albany. N. Y, State University of NewYork Press.
- Cutillas, José F. (2012), “Political Plots, Espionage, and a Shi'a Text among the Moriscos”, *Journal of Shi'a Islamic Studies*, vol.5, no.1, PP. 49-64.
- Epalza, Mikel. D. (1992), *Los Moriscos Antes y Después de la Expulsión*, Editorial Mapfre Madrid.
- Fertin, Brisville. O. (2016): “ Aljamía O Aljamiado?”, Esbozo de Caracterización Sociolingüística de la Variedad Aljamiada, *Atalaya*. <https://journals.openedition.org/atalaya/1791>, Accessed 24/02/ 2022.
- Fuentes, Á. G. D. (1998), *Los Manuscritos Aljamiado-Moriscos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia: (Legado Pascual de Gayangos)*, Real Academia de la Historia.
- Guillén Robles, Francisco (1889), *Catálogo de los Manuscritos Árabes Existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid: Manuel Tello.
- Harvey, Leonard Patric (2005), *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago and London: The university of chicago press.
- Kontzi, R. (1970), “Aspectos del Estudio de Textos Aljamiados”, *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, vol.25, no. 2-3, pp.196-213.
- Labarta, A. y. y M. G.Arenal (1981). “Algunos Fragmentos Aljamiados del Proceso Inquisitorial Contra Yuçe de la Vaçía, Alfaquí de la Villa de Molina (1495)”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol.30, no.1, pp.127-142.
- Lévi-Provençal, E. y Harvey, L. P. (1960), “Aljamía”, In: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited By: P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs, Consulted Online on 24 January 2022 , [Http: //Dx. Doi. Org/10. 1163/1573-3912 Islam Sim 0548](http://Dx.Doi.Org/10.1163/1573-3912_Islam_Sim_0548) .
- Lexico, Powered By Oxford Dictionary, “Tagarino”, TAGARINO | Definition of TAGARINO by Oxford Dictionary on Lexico.com also meaning of TAGARINO, Accessed 24/02/ 2022.
- López-Morillas, C. (1999), “Lost And Found? Yça Of Segovia and the Qur’ān Among the Mudejars and Moriscos”, *Journal of Islamic Studies*, vol.10, no.3, pp. 277-292.
- Martorell, Joanot (1974), *Tirant lo Blanc* [1490], Castilian Translation in 1511,

- ed: By Martín de Riquer, Madrid: Espasa-Calpe.
- MS 232, Toledo, Biblioteca de Castilla y La Mancha.
 - Ms 5354, Toledo, Biblioteca de Castilla y La Mancha.
 - Ms J-68, Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)- (Biblioteca de la Junta).
 - Ms J-70, Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)- (Biblioteca de la Junta).
 - Ms J-71, Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)- (Biblioteca de la Junta).
 - Ms J-89, Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)- (Biblioteca de la Junta).
 - Ms J-97, Madrid, Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)- (Biblioteca de la Junta).
 - Ms. 1. 880, El Escorial, Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial.
 - Ms. 11/9394, Olim S-2, Madrid, Biblioteca de la Real Academia de la Historia.
 - Ms. 4870, Madrid, Biblioteca Nacional de España.
 - Ms. 4886, Madrid, Biblioteca Nacional de España.
 - Ms. 9067, Madrid, Biblioteca Nacional de España.
 - Ms. 9074, Madrid, Biblioteca Nacional de España.
 - Ms. B (Est. p. tab. V, nº 2), Zaragoza, Colegio Escuelas Pías o de Padres Escolapios.
 - Ms. D.565, Bolonia, Biblioteca della Università.
 - Ms. Res. 245, Madrid, Biblioteca Nacional de España.
 - Onceno, Alfonso (1863), *Poema Alfonso Onceno, Rey de Castilla y de Leon*, Manuscrito del Siglo XIV, Publicado por Vez Primera de Orden de su Majestad la Reina con Noticias y Observaciones de Florencio Janer, Madrid, Impreso por Don Manuel Rivadeneyra.
 - Real Academia Española (RAE), “Tagarino”, *Diccionario de la Lengua Española*, 23.ª ed, Versión 23. 5 En Línea, <https://Dle.Rae.Es/Tagarino>, Accessed 24/02/2022.
 - Real Academia Española (RAE): *Diccionario de la Lengua Española*, "Aljama", 23.ª ed., Versión 23. 5 en Línea. <https://Dle.Rae.Es/Aljama> ,Accessed 24/02/2022.

- Real Academia Española (RAE): *Diccionario de la Lengua Española*, "Aljamía", 23.ª ed., Versión 23. 5 en Línea. <https://dle.rae.es/Aljam%C3%ADa?M=Form>, Accessed 24/02/2022].
- Ribera, Julián y Miguel Asín (1912), *Manuscritos Árabes y Aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid.
- Rodríguez, A. V. (1989), "Una aproximación a la datación de los manuscritos aljamiado-moriscos", *Estudios románicos*, no.5, pp.1419-1439.
- Rueter, M. (2016), "Of Morisco Memes and Prophecies", *Ehumanista: Journal of Iberian Studies*, pp.677-696.
- Saavedra Moragas, Eduardo (1878), *Discursos Leídos Ante la Real Academia Española en la Recepción Pública del Excmo. Señor Eduardo Saavedra el 29 de Diciembre de 1878*, La Compañía de Impresores y Libreros.
- ----- (1889), "Índice General de la Literatura Aljamiada", *Memorias de la Real Academia Española*, vol.6, pp.140-328.
- Sala, Marius and Posner, Rebecca (2021), "Romance Languages". *Encyclopedia Britannica*.
- Sánchez Álvarez, Mercedes y Antonio Vespertino Rodríguez (1986), "Algunas Observaciones Sobre la Lengua de los Moriscos", En Abdeljelil Temimi (ed), *Actes de la Première Table Ronde du C. I. E. M. Sur la Littérature Aljamiadomorisque, Hybridisme Linguistique et Univers Discursif*, Túnez: Centre de Recherches en Bibliothéconomie et Sciences Del'information.
- Vélez de Guevara, Luis (2010), *La mayor desgracia de Carlos Quinto, y hechizarias de Arge*, Biblioteca Nacional, original publish en Çaragoça, por Diego Dormer, a costa de Iusepe Ginobart (1633).
- Whitehead, Frederick y Eugène Vinaver (2019), "romance", *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/art/romance-literature-and-performance>.

List of sources with English Handwriting (Transliteration)

- Aḥmadwand, Abbās wa Moḥammad Raḥīm Biyraqī (spring and summer 2014), "Ṭarḥ-i Cuntrāfransīa (contraference) wa Naqsh-i ān dar Pīshburd-i Qurān Pajūḥī dar Ḡharb", *Pajūḥish-i Dīnī*, Vol. 30, pp. 105-119.
- Būkiyl, 'Amīna (Rabī' 1438), "Muqāraba l-i-'Adab Aljāmīado: dhālik al-Turāṭh

- al-Andalusī al-Mansī; *Darāsa fī l-Muṣṭalaḥ wa l-Maṣādir*", *Āfāq l-Thaqāfa wa l-turāth*, vol. 96, pp. 97-109.
- Muttaqī, Hussayn (Spring 2016), "Ahammīyyat-i Dast-niwisht-i-hā-yi 'Ajamī dar Pajūhish-hā-yi turāthī (Barrisī-yi muridī sunnat-i Kitabat-i mutūn-i Kuhan-i Yūnānī, Busnīyāyī wa Cāstīlī bā 'alifbā-yi 'Arabī)", *Kitāb-i Guzār*, vol. 1, pp. 343-358.
 - Himmatī Gulīyān, 'Abdullāh (Spring 2013), " Mudajjinān wa murīscu-hā dar Farhang-i Spānīyā", *Muṭālī 'at-i Islāmī*, vol. 63, pp. 187-214.
 - ----- (1389), *Mudajjinan, pajūhishī dar taqabul wa ta'amul-i Islam wa Masīḥīyat dar Ispānīa*, Mashhad, Bunyād-i Āstān-i Quds-i Raḍawī.

 20.1001.1.22286713.1401.14.53.4.4

بررسی اندیشه سیاسی عبدالرزاق سنهوری

(با تأکید بر اندیشه خلافت اسلامی)

محمد حسن بیگی^۱

فرهاد صبوری فر^۲

شهره جلال پور^۳

چکیده: سال‌های اولیه قرن بیستم همزمان شد با زوال و الغای خلافت عثمانی و ایجاد بحران در اندیشه متفکران مسلمان. شرایط سیاسی - اجتماعی پیش آمده، نیازمند پاسخی شایسته از سوی متفکران مسلمان بود. دیدگاه سنهوری برای برون رفت از این وضعیت، طرح نظریه «فقه الخلافة» بود که پاسخی به گسترش دیدگاه‌های سکولار جدایی دین از سیاست، نظیر اندیشه دنیوی بودن خلافت و نظریه علی عبدالرازق در این باره بود.

نگارندگان پژوهش حاضر کوشیده‌اند تا با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ دهند که نظریه فقه الخلافه سنهوری چه بود و درباره خلافت اسلامی در پی تبیین چه مسائلی می‌گشت؟ فرضیه پژوهش اذعان دارد که با توجه به شرایط بحرانی جهان اسلام در قرن بیستم میلادی که در نتیجه آن خلافت عثمانی از میان رفت و نگرش‌های افراطی و تفریطی درباره نظریه خلافت اسلامی در میان مسلمانان مطرح شد، سنهوری کوشید راهی میانه بیابد و اندیشه تمدنی اسلام را مطرح سازد.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، عبدالرزاق سنهوری، خلافت اسلامی، تمدن اسلامی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک (نویسنده مسئول) mohaamad.beigi@gmail.com

۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه اراک f.saboorifar@gmail.com

۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. shohrehjalalpoor@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱

Study of the Political Thought of Abdul Razzaq Sanhouri with Emphasis on the Thought of the Islamic Caliphate

Mohammad Hasan Beygi¹

Farhad Saborifard²

Shohreh Jalalpour³

Abstract: The early years of the twentieth century coincided with the decline of the Ottoman Caliphate and a crisis perceived by Muslim thinkers. The new socio-political situation required a proper response from Muslim thinkers. Sanhouri's view to get out of this situation was to propose the theory of "Fiqh al-Khilafah", a response to the spread of the secular views based on separation of religion from politics as the secular idea of the caliphate and Ali Abdul Razzaq's theory. The present study tries to address the question of the theory of jurisprudence of the Sunni caliphate and the issues it sought to explain regarding Islamic caliphate using a descriptive-analytical way. The hypothesis acknowledges that given the critical situation of the Islamic world in the twentieth century, as a result of which the Ottoman Caliphate was abolished and extremist and deviant views on the theory of the Islamic Caliphate were introduced among Muslims, Sanhouri tried to find a mediating way for introducing the idea of Islamic civilization.

Keywords: Political thought, Abdul Razzaq Sanhouri, Islamic Caliphate, Islamic civilization.

-
- 1 Associate professor, Department of History, Arak University. (Corresponding Author) mohaamad.beigi@gmail.com
 - 2 Associate professor, Department of History, Arak University. f.saborifard@gmail.com
 - 3 Assistant Professor, Department of Political Science, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. shohrehjalalpour@yahoo.com

Recive Date: 2022/01/10

Accept Date: 2022/06/11

مقدمه

در دوران معاصر عواملی چون حضور دولت‌های استعماری در شرق، ضعف تدریجی امپراتوری عثمانی و تشکیل دولت - ملت‌های متعدد در جهان اسلام، زمینه را برای ورود جریان‌های فکری جدید در میان مسلمانان فراهم کرد. آغاز این جریان‌ها را باید در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی جست‌وجو کرد و تداوم آن را باید نزد اندیشمندانی چون شیخ محمد عبده دنبال کرد. علاوه بر تأثیرپذیری عبده از سید جمال‌الدین، ماترک فکری وی تنوع تفاسیر از آرای او را از سوی شاگردانش به همراه داشت. در این میان، دو جریان اساسی رشید رضا (سلفی‌گری نوین) و علی عبدالرازق (سکولاریسم دینی) مهم‌ترین آن به شمار می‌رفتند. تقابل دو اندیشه اخیر به جامعه مصر محدود نماند و واکنش‌هایی را در خارج از آن نیز به دنبال داشت. از جمله عبدالرزاق سنهوری که ساکن فرانسه بود، با طرح نظریه «فقه الخلافه» کوشید راه میانه‌ای بین رشید رضا و علی عبدالرازق بیابد. این راه میانه عبارت بود از: «نگاه تمدنی به اسلام و خلافت». بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر درصدد بوده‌اند با این سؤال که سنهوری برای شرایط بحرانی جهان اسلام پساعثمانی چه نظریه‌ای را مطرح کرد، به واکاوی آرا و اندیشه‌های وی بپردازند.

پیشینه پژوهش

در ایران درباره جایگاه سنهوری و آرای وی در جهان اسلام چنان‌که شایسته اوست، پژوهش‌های قابل توجهی صورت نگرفته است. با وجود این، از مهم‌ترین تحقیقات درباره او می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. کتاب *عبدالرزاق سنهوری (شرح احوال و آثار)* نوشته سمیر یوسف دحروج.^۱ این کتاب شرح حال مفصلی از زندگی عبدالرزاق سنهوری و فراز و فرودهای حیات وی است که در پنج فصل تدوین شده و یک قسمت کلیات نیز با عنوان «محیط و عصر عبدالرزاق سنهوری» به آن اضافه شده که نویسنده در آن به اوضاع سیاسی، اجتماعی و دینی زمان آن اندیشمند پرداخته است. در دو فصل نخست کتاب،

۱ سمیر یوسف دحروج (۱۳۹۹)، *عبدالرزاق سنهوری (شرح احوال و آثار)*، ترجمه علیرضا شریفی و هادی عزیزی، تهران: انتشارات غزال.

زندگی فردی عبدالرزاق سنه‌وری مورد توجه قرار گرفته و در فصل سوم و چهارم به نقش وی در دستاوردهای حقوقی جهان عرب، به‌خصوص مصر توجه شده و در فصل پنجم نیز ارزیابی کلی از حیات علمی و آرای او صورت گرفته است. این کتاب به‌طور کلی یکی از ارزشمندترین آثار است که درباره سنه‌وری نگارش یافته و به فارسی ترجمه شده است.

۲. مقاله «شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنه‌وری»^۱ نوشته صباح زنگنه نماینده سابق ایران در سازمان کنفرانس اسلامی. این مقاله بسیار خلاصه در سه صفحه نوشته شده که در آن زندگینامه کوتاهی از عبدالرزاق سنه‌وری و نقش وی در تدوین قانون کشورهای عربی از جمله مصر ارائه شده است. زنگنه این اندیشمند را در کنار عبدالقادر عوده از مؤثرترین حقوق دانان جهان عرب و شخصیت‌های برجسته تأثیرگذار در این عرصه دانسته که هر دوی آنها مصری بودند. او معتقد است کمتر کسی در جهان عرب به وسعت دانش، ژرفاندیشی و تأثیربخشی عبدالرزاق سنه‌وری در زمینه حقوق مدنی و همچنین حقوق سیاسی دست یافته است. نویسنده این مقاله تأثیرات سنه‌وری را منحصر به جهان عرب ندانسته و معتقد است او توانسته بر کل جهان اسلام و حتی مراکز و محافل علمی و دانشگاهی غرب نیز تأثیر بگذارد. بنا به نظر وی، گویا سنه‌وری در ایران نیز در میان حقوق دانان و فقها شناخته بود.

۳. مقاله «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنه‌وری»^۲ در این مقاله به بررسی نظریه شکل‌گیری جامعه ملل کشورهای اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و سنه‌وری پرداخته شده است.

۴. مقاله دیگر در این زمینه «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشده سنه‌وری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(ره)»^۳ است.

۵. شبیه به مقاله فوق مقاله «مطالعه تطبیقی مبنا و فرایند تعیین حاکم اسلامی در

۱ صباح زنگنه (تیر ۱۳۸۴)، «شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنه‌وری»، مجله وکالت، ش ۲۵ و ۲۶، صص ۷۸-۸۹.

۲ حسن ناصر خاکی (زمستان و بهار ۱۳۹۲)، «نظریه جامعه ملل اسلامی در اندیشه‌های رشید رضا و احمد سنه‌وری»، مجله تقریب، ش ۳۲ و ۳۳، صص ۱۰۰-۱۱۹.

۳ سید ابوالقاسم نقیعی (تابستان ۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نظریه خلافت راشده سنه‌وری با نظریه ولایت مطلقه فقیه امام خمینی(س)»، مجله پژوهشنامه متین، ش ۵۵، صص ۸۵-۱۰۴.

آرای امام خمینی و سنهوری^۱ است که در آن به بررسی تفاوت‌ها و تشابهات نظرات امام خمینی(ره) و عبدالرزاق سنهوری در زمینه فرایند تعیین حاکم اسلامی پرداخته شده است.

گفتنی است تقریباً در همه پژوهش‌های نام‌برده صرفاً به شرح حال، آثار و زندگی عبدالرزاق سنهوری پرداخته شده و یا فقط کلیاتی از حیات فردی و علمی او و تأثیر وی در تدوین علم حقوق نوین در میان مسلمانان مطمح نظر قرار گرفته است، اما جایگاه سنهوری در زمینه تدوین مجدد اندیشه خلافت اسلامی در دوران معاصر، کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده و به همین دلیل در این نوشتار سعی شده است به آن پرداخته شود.

تعریف مفاهیم

خلافت اسلامی: منظور از خلافت اسلامی نهادی سیاسی - مذهبی است که بعد از رحلت رسول‌الله(ص) شکل گرفت و خود را جانشین پیامبر(ص) می‌دانست. این نهاد گرچه نزد نظریه‌پردازان اسلامی از انتخاب الهی برخوردار نبود، اما پاسداری از احکام شریعت را از وظایف اصلی خود می‌دانست (نعیمیان، ۱۳۹۱: ۶۳).

سلفی و سلفی‌گری: براساس متون دینی مسلمانان، سلفی به کسی گفته می‌شود که پیرو بزرگان دینی گذشته خود باشد؛ بزرگانی که در امور دینی به آنها مراجعه می‌شود. از منظر جامعه‌شناسی، سلفی‌گری جریانی نوبنیادگراست که با تأکید بر توحید و برائت از شرک و کفر درصدد تنظیم تمامی اعتقادات، رفتار و کردار خود براساس فهمی محدود از قرآن و سنت است و خود را در قالب هیچ‌یک از مذاهب اسلامی نمی‌گنجانند (آزاده و بقالی، ۱۳۹۱: ۱۰).

سکولاریسم: برای سکولاریسم معانی مختلفی تعریف شده است. شاید گیتی‌گرایی، دنیاگرایی یا جداانگاری دین از سیاست رایج‌ترین تعاریف باشد؛ عقیده‌ای مبتنی بر جدایی نهادهای حکومتی و کسانی که بر مسند دولت می‌نشینند، از نهادها و مقام‌های دینی. ابتدا سکولاریسم معانی تند و ضد دینی داشت و هدف از آن تنظیم

۱ محمدجواد جاوید و یاسر احمدوند (تأیستان ۱۳۹۴)، «مطالعه تطبیقی مبنا و فرایند تعیین حاکم اسلامی در آرای امام خمینی و سنهوری»، مجله حکومت اسلامی، ش ۷۶، صص ۳۱-۵۲.

امور زندگی بدون استعانت از ماوراءطبیعه بود که به تدریج معنای میانه‌روی نیز پیدا کرد که نسبت به نهادها و مناسک دینی رویکردی خنثی یافت (سراج‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

نص‌گرایی: مقصود از نص‌گرایی دیدگاهی است که دین‌داران را از ارزیابی عقلانی باورهای دینی برحذر می‌دارد و معتقد است که معارف دینی باید از متون دینی و منبع وحیانی گرفته شود و دست عقل و اندیشه به درک و تحلیل آموزه‌های دینی راه ندارد (شریعتمداری و توکلی محمدی، ۱۳۹۳: ۳۰).

فقه الخلافه: مجموعه اندیشه‌های سیاسی شکل گرفته حول محور جانشینی پیامبر(ص) را که شامل ویژگی‌های نهاد خلافت و شخص خلیفه می‌شود، نزد اهل سنت فقه الخلافه می‌خوانند (سنه‌وری، ۱۳۸۲: ۱/۲۶۵؛ همو، ۱۳۹۹: ۸۵). این تفکر گرچه پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اسلام دارد و بعد از شکل‌گیری نهاد خلافت، نظریه‌پردازان اسلامی کم‌وبیش به آن پرداخته‌اند، اما بعد از سقوط خلافت عثمانی بود که دوباره مورد توجه قرار گرفت. گفتنی است منظور از فقه الخلافه در این نوشتار، همین نظریه تجدید یافته در دوران معاصر است.

نگاهی به ادوار تاریخی اندیشه سیاسی خلافت اسلامی

در بررسی اندیشه سیاسی خلافت، با توجه به معیارهای تاریخی می‌توان آن را به سه دوره متمایز تقسیم کرد. هر یک از این دوره‌ها مبانی و الگوی اندیشه‌پردازی خاصی دارند که تمایز گفتاری آنها را نشان می‌دهند.

الف. دوران نص‌گرایی صحابه

این دوره که با رحلت پیامبر بزرگ اسلام(ص) و شکل‌گیری خلافت مدینه آغاز شد، دورانی است که اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان با استناد به نصوص و سیره هدایت می‌شد. مهم‌ترین ویژگی این مرحله از تاریخ تفکر مسلمین، فقدان یک منظومه یا نظریه سیاسی منسجم و نقش برجسته صحابه در داوری نهایی منازعات و تصمیمات سیاسی است. در این دوره افکار عمومی تقریباً بر محور صحابه دور می‌زد و اظهار نظرها و مواضع آنان ملاک نهایی مشروعیت حاکمان بود. صحابه

پیامبر(ص) در این دوران احترام و جایگاه تعیین کننده‌ای در عرصه سیاسی و زندگی عمومی مسلمین داشتند (سنهوری، ۱۳۸۸: ۳/۱۰۴-۱۰۵). درواقع، چنین جایگاهی مقبول خاص و عام و فرمانروا و فرمان‌بردار بود.

مناقشات سیاسی دوران خلفای راشدین موجبات تشدید شکاف‌های اجتماعی و افول تدریجی موقعیت صحابه در انظار و افکار مردم را به وجود آورد. جنگ صفین که در تاریخ‌نگاری اسلامی فتنه اکبر نامیده شده (موسوی، ۱۴۱۸: ۱۰۳/۳)، پایان نقش سیاسی - اجتماعی صحابه و خاتمه دوران اول حیات فکری - سیاسی مسلمانان را رقم زد. پرسش‌های برخاسته از این وضعیت، ناگزیر مقدمات نخستین نظریه‌سازی‌ها درباره نظام سیاسی اسلام را فراهم کرد.

ب. دوران ظهور فقه الخلافه

پس از پایان دوره صحابه، تحولات سیاسی - فکری مهمی در دنیای اسلام صورت گرفت. از مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخی این دوره، تقدم حرکت‌های سیاسی بر نظام‌های فکری - مذهبی بود (سنهوری، ۱۳۸۴ [الف]: ۶۳). همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره شد، این نوع موضع‌گیری‌های سیاسی ابتدا در سقیفه و سپس در معركة صفین زاده و ظاهر شد (مشکور، ۱۳۶۲: ۴۰). به دنبال تحولات و اندیشه‌های برخاسته از صفین، جنبش‌های سیاسی در درون جامعه اسلامی شکل گرفت و سپس فرقه‌ها و مذاهب فکری به منظور تثبیت و تحکیم همان سیاست‌ها تکوین و تدوین شدند. برخی از نویسندگان معاصر عرب ظهور این پدیده را به دو عامل اساسی ربط داده‌اند؛ یکی تجربه سیاسی و اجتماعی عرب جاهلی و دیگری تداخل دیانت و سیاست در اسلام (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶-۲۹؛ العشماوی، ۱۹۹۶: ۲۷).

به تدریج برخی از این فرق و مذاهب در بلاد دیگر غلبه و گسترش یافتند و برخی از آنان در سراسر دنیای اسلام فراگیر شدند. هر یک از این فرق و مذاهب به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌بایست به لحاظ نظری موضع خود در قبال جانشینی پیامبر اسلام یا همان خلافت را معین و مشخص می‌کردند. این امر بستگی مستقیمی با هم‌گرایی یا واگرایی آنان نسبت به دستگاه خلافت داشت. از دل همین موضع‌گیری‌ها رفته‌رفته مبانی نظری خلافت نزد مسلمانان شکل گرفت که اهل سنت و جماعت اصطلاحاً بدان «فقه الخلافه» گفتند (سنهوری، ۱۳۸۴ [الف]: ۴۳).

این وضعیت تا پایان دولت عثمانی تداوم یافت. با توجه به تحولات عثمانی در جنگ جهانی اول که با چالش‌ها و انتقادهای مهمی مواجه شد، دیدگاه‌های جدیدتری در دنیای اسلام پیدا شد.

ج. دوران اندیشه‌های جدید

برخلاف فقه‌الخلافة قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشت (همان، ۳۶)، اندیشه‌های جدید خلافت اسلامی غالباً تمایلات دموکراتیک داشتند؛ بنابراین در گسست و تقابل با فقه‌الخلافة سنتی قابل درک می‌باشند. فقه‌الخلافة قدیم اهل سنت محصول دوره‌ای است که دولت‌های اسلامی در سلطنت ایرانی و دیوانسالاری آن مستحیل شدند و یا به عبارت دیگر، تحت تأثیر فراگیر آن نهادینه شدند. البته اندیشه‌های جدید اهل سنت، عموماً زائیده دورانی تاریخی‌ای است که جامعه اسلامی در آستانه تحول به دولت مدرن قرار داشت. این تحول که روند تدریجی آن مدت‌ها قبل در دولت عثمانی آغاز شده بود، با جنگ جهانی اول به اوج خود رسید. شکست و تجزیه امپراتوری عثمانی موج بدبینی علیه خلافت و طبعاً فقه‌الخلافة سنتی را برانگیخت.

اندیشه‌های جدید حول خلافت اسلامی، برخلاف فقه‌الخلافة قدیم که مبنای اقتداری و واحدی پیدا کرده بود، در موقعیت تاریخی و فکری پیچیده‌ای قرار داشت. از سویی متأثر از موقعیت تمدنی غرب و افکار منبعث از آن بود و از طرف دیگر و به دلایلی، هنوز از میراث سیاسی خود کاملاً نگسسته بود و از میان نظریه‌های جدید و مبانی متضاد آنها، هنوز نتوانسته بودند مبنا و منهج واحدی برای تفکر سیاسی خود تدارک کنند (فیرحی، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

اندیشه‌های سیاسی جدید مسلمانان و بررسی جایگاه سنه‌وری در آن

سرآغاز تحول اندیشه سیاسی در جهان اسلام را از تهاجم اروپا به سرزمین‌های اسلامی و به‌ویژه لشکرکشی ناپلئون به مصر در نظر می‌گیرند. از یک سو، مسلمانان چنین تهاجمی را با این نگاه کلی که «چگونه ممکن است کفر بر اسلام و کفار بر مسلمین پیروز شوند» تحلیل می‌کردند (فاخر، ۲۰۰۸: ۸۷) این مقطع، تحول در اندیشه سیاسی مسلمانان، نتیجه عاملی بیرونی بود که آنها را به تفکر وا داشت. از

سوی دیگر، اگر در گذشته فرض اولیه این بود که اسلام و حکومت (خلافت/امامت) یکی است و تنها مصادیق و مفاهیم آن مورد اختلاف است، اکنون وجود خود این فرض نیز در ابهام فرو رفته بود (همان، ۹۰). همچنین با توجه به پیشرفت‌های غربیان که پیروزی اخیر فرانسویان محصول آن بود، نظریه‌پردازان جهان اسلام نخست بایستی به این سؤال اساسی پاسخ می‌دادند که «نسبت اسلام با پیشرفت در همه حوزه‌های تمدنی، علمی، سیاست، اجتماع، اقتصاد و غیره چگونه است؟». سؤال اساسی که خود جریان‌ساز شد و امروزه ذیل عنوان «اسلامیسم»^۱ شناخته می‌شود. در جهان اسلام طیف‌های گسترده‌ای در این جریان نقش داشتند که عمدتاً نوع نگاهشان به مسئله، سیاسی بود. این جریان ریشه مشکل را نه صرفاً مربوط به حکام مسلمان، بلکه منبعث از اوضاع جامعه و عموم امت اسلامی می‌دانست و از این منظر یک مشکل اجتماعی و محصول شرایطی بود که انسان مسلمان می‌توانست در سایه تغییر شرایط خود، آن را دگرگون سازد.

گفتنی است در قرن نوزدهم میلادی این موضوع بیشتر به شکلی فردی بود و در قرن بیستم به صورت جنبش و حرکت‌های دینی در میان مسلمانان خود را نشان داد. در کنار این جریان که سعی داشت تفسیری مناسب شرایط روز از اسلام ارائه دهد و راهی را به سوی عظمت امت اسلامی جست‌وجو کند، جریان دیگری ظهور کرد که با تعریف سیاسی از اسلام از سوی دسته نخست مخالف بود. این جریان دوم تعریفی که از اسلام ارائه می‌داد، به نحوی انحصاری کردن آن در چارچوب دینی و ارائه اسلام به عنوان یک دین همانند مسیحیت بود. این نگاه عمدتاً در آرای علی عبدالرازق نمود یافت و پس از وی نزد افرادی چون خالد محمد خالد و طه حسین بسط داده شد (قادری، ۱۳۹۳: ۲۰۰).

به‌طور کلی از لحاظ تاریخی می‌توان ادوار مختلف اندیشه سیاسی مسلمانان در عصر جدید را به چند دوره تقسیم کرد؛ الف. اصلاح؛ ب. گذار؛ ج. تقابل؛ د. تفاهم و سازش با روندهای دموکراتیک (همان، ۱۳۷-۱۴۴). دوره اصلاح ناظر به عصری است که هنوز خلافت عثمانی پابرجا بود و متفکران مسلمان نظیر سید جمال‌الدین، عبده، کواکبی و دیگران بر اصلاح نظام سیاسی مسلمانان تأکید داشتند و به تبع آن،

دغدغه آنها نیز متفاوت از متفکران متأخر مسلمان در ادوار بعد بود. دوره دوم به دوره‌ای گفته می‌شود که در بحبوحه الغای خلافت عثمانی، در میان متفکران اسلامی اصل وجود و وجوب خلافت شکل گرفت. متفکران این دوره از قبیل علی عبدالرازق، رشید رضا، سنهوری، ابوالکلام آزاد، اقبال و دیگران در این برهه نظریه‌پردازی کردند. دوره سوم یعنی عصر تقابل که محدوده زمانی دهه ۱۹۴۰م. تا انقلاب اسلامی ایران و اوایل دهه ۱۹۸۰م. را شامل می‌شود، به آرای سیاسی متفکرانی اختصاص دارد که اندیشه سیاسی اسلام را دیالکتیکی و در قالب اسلام و غرب، اسلام و جاهلیت، مسلمان و کافر، دارالاسلام و دارالکفر بیان می‌کردند. حسن البنا، مودودی، سید قطب، علی شریعتی، امام خمینی (ره) و دیگران جزو این گروه بودند. دوره چهارم یعنی عصر تفاهم و سازش با روندهای دمکراتیک که محدوده زمانی پس از انقلاب اسلامی ایران تا امروز را شامل می‌شود، به اندیشه سیاسی متفکرانی اختصاص دارد که به تجدید نظر در آرای سیاسی دوره پیش نظر کرده و ضمن اعتلای مسلمانان، خواستار اعتدال و أخذ رویکردهای دمکراتیک در اندیشه سیاسی می‌باشند. کسانی چون حسن حنفی، توفیق الشاوی، محمد الغزالی، یوسف قرضاوی، نصر حامد ابوزید، جاوید احمد غامدی، با اندکی اغماض اسرار احمد و غیره از این طیف به شمار می‌روند (همان‌جا).

در این بین، سنهوری که از زمره متفکران دوره گذار اندیشه سیاسی در اسلام بود، کوشید برای واکنش به محیط بحرانی که پس از الغای خلافت عثمانی بر اندیشه سیاسی مسلمانان سایه افکنده بود، چاره‌اندیشی کند. عبدالرزاق أحمد السنهوری (۱۳۵۳-۱۴۳۳ق / ۱۸۹۵-۱۹۷۱م) در شهر اسکندریه در مصر به دنیا آمد. سنهوری آموزش و تعلیم خود را به تشویق پدر از مکتب‌خانه آغاز کرد و با درگذشت او و توجهات مادرش رهسپار مدرسه شد. او در سال ۱۹۱۳م. گواهی دیپلم گرفت. وی در این دوره بسیار به مطالعه کتب ادب و لغت تمایل داشت (عماره، ۲۰۰۹: ۱۷). سنهوری در سال ۱۹۱۷م. لیسانس خود را در رشته حقوق گرفت، سپس به سمت دادستان شهر منصوره منصوب شد. در انقلاب ۱۹۱۹م. علیه استعمار بریتانیا شرکت کرد و در نتیجه به شهر اسیوط تبعید شد. در سال ۱۹۲۰م. به تدریس در مدرسه قضایی شرعی پرداخت (همان، ۲۰-۲۳). سنهوری در سال ۱۹۲۱م. برای ادامه تحصیل در رشته حقوق دانشگاه لیون، عازم فرانسه شد. در آنجا علاوه بر تحول علمی، تحول

فکری نیز پیدا کرد و بنا به گفته خودش ایمانش به تمدن اسلامی و ارتقای شریعت اسلامی و خلود امت اسلامی مضاعف شد و «نور شرقی» را بر «انوار غربی» مرجح دانست (سنهوری، ۱۹۳۲: ۲۶۴-۲۶۹). در این برهه، او تنها به نقد غرب اکتفا نکرد، بلکه متفکران مسلمان را نیز مورد نقد قرار داد. انتقاد او از منصور فهمی (۱۸۸۶-۱۹۵۹م) در تکیه بیش از حد او بر روش‌شناسی مستشرقان، به‌ویژه در مباحث مربوط به همسران پیامبر اسلام (ص)، فهمی را به بازگشت از نظر خویش متقاعد کرد. او همچنین شیخ علی عبدالرازق را در اتخاذ رویه سکولارش در تحلیل رابطه دین و دولت در اسلام مورد نقد قرار داد. وی رساله دکترای خود را با عنوان «القیود التعاقدية على حرية العمل في القضاء الانجليزية» به پایان رسانید. حضور سنهوری در فرانسه با الغای خلافت عثمانی و جریان سکولاریسم مصری، به‌ویژه طرح آرای علی عبدالرازق همزمان شد. شرایط پیش‌آمده، از نگاه سنهوری نیاز به پاسخی علمی داشت. از این رو، اقدام به تحصیل در رشته علوم سیاسی کرد و رساله دکترای خود را با عنوان «فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبه امم شرقیه» به رشته تحریر درآورد (عمار، ۲۰۰۹: ۲۳-۲۹). کتاب اخیر مهم‌ترین اثر در زمینه اندیشه سیاسی سنهوری به شمار می‌رود؛ زیرا در آثار بعدی عمدتاً خلاصه این کتاب را ذکر کرده است؛ چنانکه در مقاله‌ای با عنوان «الدین و الدولة فی الإسلام» خلاصه این کتاب را ارائه داده است. سنهوری پس از بازگشت از فرانسه در سال ۱۹۲۶م، به عنوان مدرس حقوق مدنی در دانشکده حقوق دانشگاه مصر، دانشگاه فؤاد اول (قاهره کنونی) به فعالیت پرداخت. در سال ۱۹۳۴م. به دلایل سیاسی، چون تشکیل جمعیت جوانان مصر، از ادامه کار او در دانشگاه ممانعت به عمل آمد.^۱ سنهوری در سال بعد به دعوت دولت عراق رهسپار آن کشور شد و در آنجا دانشکده حقوق را تأسیس و مجله القضاء را منتشر کرد و همزمان طرح قانون مدنی عراق را ارائه داد (همان، ۳۷-۳۸). وی در سال ۱۹۳۷م. به مصر بازگشت و به سمت ریاست دانشکده حقوق منصوب شد و رئیس هیئت اعزامی به کنفرانس بین‌المللی حقوق تطبیقی در لاهه

۱ حزب جوانان را فتحی رضوان در سال ۱۹۳۲م. تأسیس کرد و سنهوری کتاب الشرق و الإسلام را برای او به رشته تحریر درآورد که خلاصه آن عبارت است از: اسلام همان شرق و شرق همان اسلام است (عمار، ۲۰۰۹: ۳۲). این حزب جوانان، جدای از جمعیت جوانان مصری است که سنهوری در سال ۱۹۳۴م. بنیان نهاده بود.

گردید. همچنین وزارت دادگستری مصر طرح قانون مدنی جدید کشور را به سنه‌وری محول کرد (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۱۱). در همین سال، برای بار دوم به سبب مودت و نزدیکی‌اش به محمود فهمی نقراشی باشا، مجبور به ترک کرسی تدریس در دانشگاه گردید و با رو آوردن به قضاوت، به عنوان قاضی دادگاه مختلط در شهر منصوره مشغول به کار شد. در سال ۱۹۴۳م. برای تکمیل طرح قانون مدنی جدید عراق مجدداً راهی این کشور شد، ولی در اثر فشار دولت مصر مجبور به ترک عراق و سفر به دمشق گردید. در آنجا طرح قانون مدنی سوریه را پی‌ریزی کرد، ولی با فشار کشور مصر مجبور به مراجعت به مصر شد. سنه‌وری هنگام حضور در دمشق در سال ۱۹۴۴م، نقشه اولیه اتحاد عربی را پیش از قیام جامعه عرب ترسیم کرد و طرح «مؤسسه پژوهش‌های عالی عربی» را پی افکند که اجرای آن تا سال ۱۹۵۲م. و در چارچوب جامعه دولت‌های عرب به تعویق افتاد (سنه‌وری، ۱۳۸۴ [الف]: ۸-۱۰). سنه‌وری از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۹م. به عنوان وزیر معارف عمومی در مصر به خدمت پرداخت و طی آن به تأسیس دانشگاه فاروق (اسکندریه کنونی) و دانشگاه محمدعلی پاشا مبادرت کرد (زن‌گنه، ۱۳۸۴: ۳۷). وی با انقلاب ۱۹۵۲م. همراهی کرد. در همان سال توسط سفیر امریکا به گرایش‌های کمونیستی متهم شد و علت آن طرفداری سنه‌وری از عدم به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای در جنگ احتمالی آینده عنوان شد که البته بی‌پایه بودن آن مشهود بود؛ زیرا سنه‌وری همواره کمونیسم را بلای ناسازگار خطاب می‌کرد (عبده، ۲۰۱۲: ۲۶).

سنه‌وری پس از استقلال لیبی به آن کشور دعوت شد و قانون مدنی لیبی را که در سال ۱۹۵۳م منتشر شد، تدوین کرد. پس از بازگشت به مصر و به دنبال برخوردهایی که میان وی و جمال عبدالناصر در سال ۱۹۵۴م. و پاک‌سازی حکومتی پیش آمد، از شورای دولتی استعفا داد و تا هنگام فوت از تمام کارها کناره گرفت (المطیعی، ۱۴۱۸ق: ۲۵۴-۲۶۰). این کناره‌گیری تا سال ۱۹۷۰م. اجباری و به دستور ناصر بود. سنه‌وری در این برهه انزوا چند کتاب مهم حقوقی را به رشته تحریر درآورد و مقدمات تدوین قانون اساسی و مجموعه‌های قانونی کشورهای مصر، لیبی، سودان، کویت و امارات متحده عربی را به انجام رساند. دولت مصر در خلال این مدت جز برای یک بار به او اجازه خروج از مصر را نداد و آن هم به دعوت امیر کویت در سال ۱۹۶۰م. صورت گرفت و طی آن قانون اساسی کویت را تدوین و مقدمات

قانونی پیوستن این کشور به سازمان ملل را کامل کرد. سنه‌وری در تاریخ ۱۹۷۱/۰۷/۲۱م درگذشت (عمار، ۲۰۰۹: ۶۴-۷۳). از کسانی که نظریات وی را شرح و بسط دادند، توفیق الشاوی است. شاوی نظریه خود درباره مفهوم سیاسی از اسلام را ذیل «فقه الشوری» نام‌گذاری کرده و آن را ادامه «فقه الخلافه» سنه‌وری بیان کرده است (الشاوی، ۱۳۷۷: ۱۵۸). درباره اهمیت جایگاه علمی سنه‌وری باید گفت محمد عماره او را به سبب قانون‌گذاری‌اش، امام پنجم و در ردیف امامان چهارگانه اهل سنت قرار داده است (عمار، ۲۰۰۹: ۶).

دین اسلام به عنوان روح وحدت‌بخش در شرق در نگاه سنه‌وری

به باور سنه‌وری، اسلام خاتم ادیان آسمانی و دارای بالاترین مبادی اخلاقی است، اما این تنها یک جنبه اسلام است؛ زیرا اسلام یک تمدن نیز است و کسانی که به اصول آن ایمان آورده‌اند مسلمان‌اند، ولی کسانی که در بنای این تمدن، اعم از مسیحی و یهودی، سهم داشته‌اند، گرچه مسلمان نیستند، اما جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شوند (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۲۵). بدین ترتیب، سنه‌وری چنین استدلال می‌کرد که اسلام یک نظام اجتماعی است که در پناه آن «شرقیان» توانسته‌اند قرون متمادی با یکدیگر زندگی کنند؛ به همین دلیل در اندیشه او اسلام یعنی شرق و نهضت شرقی یا همان نهضت اسلامی. در نتیجه، اسلام یعنی نماد تمدن مشرق‌زمین (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۵۲-۵۴).

با تعریف اسلام به مثابه یک تمدن و فرهنگ (الحضارة و الثقافة)، سنه‌وری میان اسلام به مثابه عقیده و دین و اسلام به مثابه تمدن و فرهنگ و قانون تفاوت قائل بود؛ اسلام همچون عقیده و دین که اتباع اسلام را چون پیروان ادیان دیگر در شرق متمایز می‌کند؛ اسلام تمدنی و فرهنگی که تمامی ساکنان شرق را فارغ از دین، طایفه و قوم در یک چارچوب تمدنی لحاظ می‌کند که در آن مسلمان، مسیحی و یهودی زیر پرچم اسلام در یک دوره طولانی با یکدیگر زندگی کرده‌اند (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۸۵).

آن گونه که برخی اندیشمندان نیز آن را تأیید کرده‌اند، در نگاه سنه‌وری مفهوم «اسلام تمدنی» و «شرق»، اسلام روح شرق است که در علوم و فنون و فلسفه شرقی تجلی پیدا کرده است و در آن عقول شرقی، اعم از «اسلام به مثابه عقیده» یا عقاید شرقی دیگر، سهم داشته و همگی در ساختن اسلام همچون تمدن، فرهنگ و

اجتماعی منحصر به فرد ایفای نقش کرده‌اند (عبده، ۲۰۱۲: ۱۸). سنه‌وری این تطابق را به منظور روشنگری جوامع مسلمان مشرق‌زمین بارها در آثارش متذکر شده است (سنه‌وری، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۴؛ همو، ۱۳۹۹: ۴۴). برای سنه‌وری خلافت یک نظام سیاسی بود که فلسفه سیاسی اسلام مبدع آن محسوب می‌شود و شرق روزگاری متمدنی تحت لوای آن زندگی کرده و مشروعیت خلافت از احکام اسلامی منتج شده است. این نظام سیاسی داعی وحدت اسلامی و وحدت مسلمین و وحدت شرقی است که ذیل تمدن اسلامی قابل حصول است (سنه‌وری، ۱۳۸۴ [ب]: ۸۹) از نگاه سنه‌وری، رابطه اسلام و شرق رابطه‌ای دوسویه است: «الشرق بالإسلام و الإسلام للشرق» (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۵۴). به باور او، به دلیل یکسانی مفهوم اسلام و شرق، اسلام به مصابه شریعت باید مصدر تشریع و قانونگذاری در شرق شود. لازمه این امر تجدید شریعت اسلامی و قوانین آن است؛ به گونه‌ای که بُعد عقیدتی فقه اسلامی از بُعد قانونی آن جدا شود و «قانون اسلامی» توانایی تطبیق بر تمامی ساکنان بلاد اسلامی، مسلمان یا غیرمسلمان را دارا شود (عبده، ۲۰۱۲: ۲۱).

اسلام به مثابه تمدن، باید زمینه وحدت را فراهم کند و وحدت اسلامی باید از میدان «خواسته‌های احساسی» و «خیالات شیرین» فراتر رود تا جایی که یک «فریضه» و «ضرورت» محسوب شود. بر همین اساس، از نگاه سنه‌وری حفظ وحدت بر هر مسلمانی واجب شرعی است؛ همان‌گونه که فراهم ساختن وسایل و تمهیدات آن نیز واجب است. این وجوب و ضرورت وحدت، از احکام شرعی و حقیقت و واقعیت تاریخی اسلام برمی‌آید. سنه‌وری تحقق این وحدت را در عصر حاضر ممکن و ضروری می‌داند؛ همان‌گونه که در دو قرن اول هجری قمری در همه ابعاد محقق شده بود (همان، ۲۳). سنه‌وری این وحدت را به عنوان «اسلامیت» وصف کرده است؛ زیرا پایه و اساس آن از اسلام است. به باور سنه‌وری، اسلام دینی جهانی است که به قومی خاص اختصاص ندارد و به زمان و مکان محدود نیست، بلکه برای تمامی ابنای بشر آمده تا قیود و بندهای انسان‌ها را بگسلد و جامعه بشری حقیقی را که تمدن غربی معاصر از تأسیس آن ناتوان مانده، برپا کند. از این نگاه، اسلام از چارچوب عقیده فراتر می‌رود و تا آفاق تمدن و فرهنگ وسعت می‌یابد (سنه‌وری، ۱۹۳۲: ۴۸).

وحدت اسلامی مورد نظر سنه‌وری، ذیل نظام خلافت محقق خواهد شد؛ نظامی

که جامع قدرت دینی و سیاسی در عالم اسلامی است. این امر از طریق مرحله علمی و سیاسی صورت خواهد گرفت (سنهوری، ۲۰۰۰: ۵۹).

مرحله علمی، یعنی جنبشی شرقی همه‌جانبه در تمامی عرصه‌های فرهنگی و علمی که افراد و جماعات به آن اقدام کنند؛ که مهم‌ترین وجه این مرحله، نهضت قانونی و جنبش تجدید فقه اسلامی است (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۶-۳۷). سنهوری معتقد بود فقه اسلامی بسیار وسیع‌تر از قانون مصطلح غربی است. قانون به معنی جدید آن شامل قوانین عام و قوانین خاص است، ولی با وجود این، فقه اسلامی قابل تحویل به هیچ‌یک از این فروع نیست؛ زیرا احکامی چون عبادات، طهارت، برخی قواعد صحت و آداب سلوک و اخلاق، در فقه اسلامی جای دارد که خارج از قانون به معنی معروف در عصر حاضر است. به نظر سنهوری، احکام خلافت و نظام حکومت جزء «علم الفروع» است و به معنای امروزی جزء قانون عام و قانون اساسی محسوب می‌شود (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۲۱/۳-۱۲۳؛ الزنکی، ۲۰۰۱: ۸۱-۸۴).

به باور سنهوری، مرحله سیاسی که تالی این مرحله خواهد بود، با ایجاد حزب سیاسی در هر دولت شرقی آغاز خواهد شد. این حزب باید دارای برنامه‌ای برای ایجاد جامعه ملل شرقی و ضامن وحدت در میان آنها باشد. این هدف زمانی محقق خواهد شد که احزاب سیاسی وطنی در سرزمین‌های شرقی حاکم شوند و با استفاده از امکانات لازم مقدمات جامعه اسلامی را فراهم کنند (عبده، ۲۰۱۲: ۲۶).

رابطه دین و دولت از نگاه سنهوری

براساس آرای سنهوری، اسلام یعنی دین و دولت و حضرت رسول(ص) تنها برای تأسیس دین نیامده، بلکه برای بنای قواعد دولت که امور دنیا را شامل می‌شود، نیز مبعوث شده است. بر این اساس، پیامبر اسلام مؤسس حکومت اسلامی است و ولایت او بر هر کس که خاضع حکومتش باشد، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، جاری است. سنهوری میان دین اسلامی و دولت اسلامی تمایز قائل بود و آن را خصیصه اسلام می‌داند که به گونه‌ای خاص جامع بین این دو است. فایده این تمایز در مسائلی است که روح دین را از روح دولت جدا می‌کند (سنهوری، ۱۳۹۹: ۲۶-۲۷).

بنا بر نظر سنهوری، دین به رابطه بین عبد و خالقش مربوط است و این امر مستلزم تغییر و تبدیل نیست؛ زیرا رابطه بنده و پروردگار ثابت است و تطور را

شامل نمی‌شود؛ در حالی که مسائل دولتی مصلحت و تدبیر است و لذا احکام درباره آنها، اولاً تابع حکم عقل ماست و خداوند این موهبت تمایز میان حسن و قبح را به ما عطا کرده و احکام دنیوی تابع حکم عقل است و بر آن بنا می‌شود و سیره حضرت رسول (ص) گواه آن است؛ ثانیاً این گونه احکام همراه با زمان و مکان دگرگونی می‌یابد و آن تابع تطور اجتماعی است که با پیشرفت علم به تدریج آشکار می‌شود. این امر در ناسخ و منسوخ قرآن و تحریم تدریجی بعضی اشیا و اختلاف مذاهب فقهی و تفاوت در آرای ائمه مذاهب چهارگانه اهل سنت خود را نشان می‌دهد (سنه‌وری، ۱۹۲۹: ۸-۹؛ عماره، ۲۰۰۹: ۱۲۹). از این رو، سنه‌وری با تبیین اندیشه سیاسی خود، معتقد به دولتی قابل انعطاف در زمان‌های گوناگون و منطبق با شرایط متفاوت بوده است. او مبانی حکومت اسلامی را نه شریعت، بلکه عقل و تدبیر و اقتضای زمان می‌داند (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۱).

ساختار دولت اسلامی از نگاه سنه‌وری

مطابق با آرای سنه‌وری، نظام حکومت در اسلام خلافت است و آن «خلافت راشده، کامله، صحیحه» و «خلافت ناقصه و غیرراشده» را شامل می‌شود. سنه‌وری تعریف فقه‌های پیشین درباره خلافت را ذکر کرده و سپس به بیان مشخصات خلافت کامله یا همان راشده پرداخته است که سه ویژگی دارد: ۱. حکومت عام یا کلی است؛ یعنی بر تکامل میان شئون دین و دنیا مترتب است؛ ۲. حکومت خلافت ملزم به اجرای احکام شریعت اسلامی است؛ ۳. بنیان خلافت بر وحدت عالم اسلامی است (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۸۰). از لحاظ وجوب حکومت اسلامی نیز سنه‌وری به دلایل عقلی و شرعی قائل است؛ زیرا منطقاً وجود حکومت عامه در هر شکلی واجب است و از لحاظ شرعی، نظام خلافتی که سه خصیصه فوق را داشته باشد، محقق می‌شود و مشروعیت می‌یابد (همان، ۸۴-۸۵؛ نقیعی، ۱۳۹۱: ۸۵).

سنه‌وری معتقد بود با توجه به تاریخ اسلام، «خلافت کامله» تنها شامل چهار خلیفه ابوبکر، عمر، عثمان و علی (ع) است و پس از آن نظام خلافت در شکل «خلافت ناقصه» یا «غیر راشده» یا «غیر صحیحه» تداوم یافته است (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۹۸). این نظام اخیر، نظامی موقتی است و امت اسلامی در نهایت ملزم به اعاده خلافت صحیحه خواهد بود (همان، ۲۰۳). طبق نظر سنه‌وری، در دولت

اسلامی کسی که به صورت شرعی متولی امر خلافت است، رئیس قوه مجریه و قضائیه محسوب می‌شود (سنهوری، ۱۳۸۴ [الف]: ۲۴-۲۵).

از نگاه او، دو نوع ولایت وجود دارد؛ الف. ولایت عامه یا همان خلافت؛ ب. ولایت خاصه که از آن قضات و حکام اقالیم و سایر أعوان حکومت می‌باشد (همان، ۴۷). دایره حکومت ولایت عامه، تمامی دارالاسلام را در برمی‌گیرد. مراد از دارالاسلام تمامی سرزمین‌هایی است که مسلمانان در آن حاکم‌اند و یک قدرت و دولت واحدی را طلب می‌کند. این دولت واحد مشخصه خلافت راشد است، ولی در خلافت ناقصه تعدد دولت‌ها را داشته‌ایم (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۵۹). در نگاه سنهوری، لازمه «خلافت صحیح» وحدت خلافت یا وحدت دولت است. شروط کسی که زمام امور خلافت کامله را عهده‌دار می‌شود، عبارت است از: الف. مرد بودن؛ ب. آزاد بودن؛ ج. بالغ بودن؛ د. عاقل بودن؛ هـ. مسلمان بودن (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۰۹-۱۱۰). همچنین شروطی که در خلیفه باید موجود باشد، عبارت است از: الف. شروط جسمی، یعنی سلامت حواس و سلامت اعضا؛ ب. شروط معنوی یا اخلاقی، یعنی عادل بودن. شروط دیگر عبارت است از: ۱. مجتهد بودن؛ ۲. داشتن حکمت برای اداره جامعه؛ ۳. داشتن شجاعت و شایستگی نظامی؛ ۴. قریشی باشد. این موارد همگی در یک نظام خلافت صحیح متصور و محقق است (همان، ۱۱۱-۱۱۲). این خلافت یا حکومت اسلامی همچون سایر حکومت‌ها شامل سه قوای مقننه، مجریه و قضائیه است.

قوه مقننه: مراد از آن اجماع امت یعنی اتفاق مجتهدان در هر عصری بر حکمی شرعی است و این مجتهدان طبقه نخبه یا روحانیون نیستند، بلکه هر مسلمانی که به درجه اجتهاد برسد و گروهی از مسلمانان خواهند بود که نیابت امت اسلامی را دارند و به واسطه علم منصوب شده‌اند و توانایی تشریع در حدود کتاب و سنت را دارند. پس حکومت مسلمین حکومت علماست و علما در امت وارثان انبیا می‌باشند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۸). در این حکومت، خلیفه دارای قدرت تشریع نیست و توانایی شراکت ندارد، ولی به او اجازه شرکت می‌دهند، نه به این اعتبار که چون خلیفه است، بلکه به این دلیل که چون سایر مجتهدان است، مجاز به شرکت خواهد بود (سنهوری، ۱۹۲۹: ۱۱).

قوه مجریه: قوه مجریه در اسلام حکومت می‌باشد و حکومت همان خلافت

است. تمایز این حکومت از سایر حکومت‌ها در چند مورد خواهد بود: ۱. خلیفه فقط حاکم مدنی نیست، بلکه رئیس دینی مسلمانان نیز است؛ با این تفاوت که حاکمیت او همچون پاپ نیست. ۲. خلیفه در کاربرد قوه اجرایی خود، ضمن لحاظ کردن شرایط زمانی و مکانی، موظف به تطبیق اعمالش با شریعت است. ۳. حفظ وحدت عالم اسلامی از وظایف خلیفه است. باید یک خلیفه در رأس عالم اسلامی باشد و این خلافت کامله است، ولی چون شرایط اقتضاء چند خلیفه را نمود، آن تعدد یک ضرورت است و خلافت شکل گرفته ناقصه خواهد بود (همان، ۱۲-۱۳). از نهادهای تابع خلیفه وزارت است. منصب وزیر به شکل رسمی در دوره خلافت راشده وجود نداشته، ولی عملاً چنین شخصی وجود داشت؛ چنان‌که عمر حکم وزیر و مشاور ابوبکر را داشت. وزارت دو گونه است: وزارت تفویض؛ وزارت تنفیذ (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۱۷۵). عزل و نصب والیان اقالیم و امرای بلاد در حوزه قوه مجریه است که خود دو قسم است: خاصه و عامه. ولایت عامه نیز خود دو نوع است: ولایت استکفاء و ولایت استیلا (همان، همان‌جا). ولایت خاصه ولایت بر سرزمین یا امارت خاصی برای حفظ امنیت و دفاع از آن است (همان‌جا). گفتنی است این بخش از نظریات سنه‌وری تکرار گفته‌های نظریه‌پردازان بزرگ اسلامی، مانند ماوردی و غزالی است و نکته جدیدی را شامل نمی‌شود.

ولایت قضات (قوه قضائیه): قوه قضائیه در دست خلیفه است و مستقل از قوه مجریه نیست. وظایف قاضی حوزه‌های قضائی و شبه‌قضائی را شامل می‌شود. نوع اول شامل مسائل مدنی و جنایی و تنفیذ احکام قضایی و تعیین قاضیان دستیار است. نوع دوم قضاوت در حوزه‌های خانوادگی، ازدواج و اوقاف و اجرای وصایا و حجر (منع تصرف) اموال سفها می‌باشد (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۱۸۱؛ همو، ۱۹۲۹: ۱۳).

حدود ولایت خلیفه: از منظر سنه‌وری، حوزه اختیار خلیفه با این موارد محدود می‌شود: ۱. قانون را پایمال نکند؛ ۲. حتی در محدوده قانون (احکام شرعی) باید پیوسته مصالح امت را رعایت کند (سنه‌وری، ۱۳۸۲: ۲۶۵). مورد دوم به صراحت نشان از نگاه عرفی سنه‌وری به حکومت اسلامی و در نهایت مصلحت‌اندیشی دارد. او برای حفظ این ویژگی خلیفه سازوکاری را تعریف کرده که خلیفه ملزم به تابعیت از آن است: الف. وجوب شوری به منظور حفظ حق امت؛ ب. داشتن حق نظارت بر اعمال خلیفه (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۱۸۷). بر این اساس، خلیفه حاکم مستبد و

مطلق نیست. از نظر سنهوری، خلیفه دارای قدرت تشریعی در میدان سیاسی و سلطه روحی در حوزه دینی نیست و خروج از این اصل تجاوز از حد و ظلم است (همان، ۱۸۸). برای خلیفه تنها اختصاصات اجرایی و قضایی است و در این حوزه باید از هتک حقوق افراد ممانعت به عمل آورد (همان‌جا).

اسباب پایان ولایت خلیفه: ۱. مرگ حاکم؛ سنهوری در این بخش این سؤال را مطرح کرده که آیا از منظر شریعت اسلامی تحدید ایام ولایت حاکم نیز مشمول این بخش خواهد بود یا نه؟ در جواب او اشاره کرده است که نصب خلیفه تا پایان حیاتش است، ولی مانعی برای تحدید مدت ولایت وجود ندارد (سنهوری، ۱۳۹۹: ۱۳۸). او به خوبی می‌داند که بسیاری از ویژگی‌های خواسته شده در نظریات سیاسی‌اش، توسط خلفا و حکام اجابت نخواهد شد؛ از این رو نمی‌خواست باب برکناری خلیفه در دوره حیاتش را ببندد. ۲. استعفا یا کنار کشیدن از زمامداری (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۰۷-۲۰۹). ۳. عزل به سبب نقص معنوی و زائل شدن صفت عدالت (فاسق شدن) یا اسلام (مرتد شدن) و نقص یا عیب عضوی یا حسی (فقدان یکی از حواس یا جوارح) و تحجیر یا سفاهت (فقدان آزادی تصرف) (همان، ۲۱۱). در مورد اخیر نیز سنهوری نتوانسته است نکات بیشتری را به نظریات سابق متفکران اسلامی بیفزاید.

اسباب پایان نظام خلافت کامله و طرح نظریه حکومت یا خلافت ناقصه

اختلاف خلافت راشده با خلافت ناقصه در سه مورد است: الف. در نظام خلافت راشده ولایت براساس عهد و بیعت (نظام تعاقدی) محقق می‌شود؛ بیعتی که اجباری نیست، اما در خلافت ناقصه این بیعت به عنف و اجبار است. ب. در خلافت راشده صلاحیت‌های حاکم (شروط الأهلّیه) کامل است؛ درحالی‌که در خلافت ناقصه به صلاحیت حاکمان به دیده اغماض می‌نگرند. ج. ویژگی‌ها و کارکردهای خلافت نیز در این دو متفاوت است و خود شامل سه عنصر اساسی می‌شود: ۱. کارکرد خلیفه یعنی قیام به اختصاصات سیاسی و دینی؛ ۲. التزام خلیفه بر تطبیق این اختصاصات با شریعت اسلامی؛ ۳. عام بودن ولایت خلافت بر دارالاسلام برای ضمانت وحدت عالم اسلامی (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۱۹-۲۲۰).

نفس بیعت نیز (همان‌طور که گذشت) در این دو متفاوت است. در نظام خلافت صحیح، بیعت اختیاری و با آزادی کامل و بدون اکراه و اجبار است، اما در

خلافت ناقصه بیعت با عنف، اجبار و رشوه است. در خلافت صحیح، بیعت تنها برای کسی است که شروط اهلیت در آن محرز باشد، ولی در خلافت قهر و غلبه بیعت تنها برای اعلان خضوع است؛ حتی اگر شروط در آن لحاظ نباشد (سنه‌وری، ۱۳۸۲: ۲۶۶-۲۶۷).

از نظر سنه‌وری، فقها میان خلافت کامله و ناقصه خلط کرده‌اند؛ به همین دلیل او به منظور شرح و بسط نظام خلافت ناقصه اشاره کرده است که: «اساس خلافت ناقصه از دو مبدأ سرچشمه می‌گیرد؛ نخست، ضرورت سیاسی که به‌ناچار آن را باید جائز دانست؛ و دوم، اضطرار شرعی تا از این طریق مانع از تعطیلی احکام شوند. لذا استمرار حکومت ناقصه تنها تا هنگام وجود اضطرار است و با زوال ضرورت آن، حکومت نیز پایان خواهد یافت و تحقق یک خلافت واحد در دارالاسلام صورت خواهد گرفت» (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۲۲۱-۲۲۲).

حاکم شدن خلافت ناقصه، از مجرای قوه قهریه شخص یا گروه و عدم وجود شخصی که صلاحیت تصدی مقام خلافت را داشته باشد، صورت می‌گیرد (همان، ۲۲۵). نوع اول یا همان حکومت قهریه، حکومت فاسده است و عالم اسلامی تنها زمانی جواز تسلیم در برابر حکم او را دارد که از انجام عمل دیگری ناتوان باشد. انقلاب در برابر چنین نظامی به شرط مهیا بودن اسباب پیروزی و هدف اقامه خلافت صحیح، لازم است (همان، ۲۲۶).

احکام خلافت ناقصه و اختصاصات خلیفه نیز از نگاه سنه‌وری عبارت است از: ۱. تعیین نائبان تفویضی؛ ۲. قیام به اختصاصات حکومت در شئون سیاسی و دینی؛ ۳. استخلاف؛ ۴. التزام به احکام شریعت (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۸۵-۸۶؛ همو، ۲۰۰۰: ۲۴۱-۲۴۴). او تقریباً همه وظایف و اختیارات خلفای راشده را برای خلفای ناقصه نیز در نظر گرفته است.

در خلافت ناقصه، امت نیز وظایفی دارد که می‌بایست بدان عمل کند. سنه‌وری وظایف امت را بدین صورت دسته‌بندی کرده است: الف. اطاعت؛ این امر همان‌گونه که در مورد خلافت صحیح حتمی و لازم است، در حکومت ناقصه اضطراری نیز بدین‌گونه است، اما در خلافت غلبه و عنف در محدوده شریعت واجب است. ب. مساعدت و همکاری. در این مورد میان خلافت اضطرار و غلبه تفاوت است. در نوع اول، همکاری بر امت واجب است و خروج بر ولایت آن تمرد و غیرشرعی است و

بر مسلمانان واجب است که حکومت را در فرو نشاندن متمرّدان یاری رسانند. البته در نوع دوم واجب نیست، بلکه اگر قیامی بر ضد حاکم غاصب صورت گرفت، تمامی مسلمانان باید قیام را همراهی کنند (همان، ۲۴۵-۲۴۶). تحلیل وی در این نوع رابطه بین امت و حکومت، برآمده از اندیشه‌های سیاسی جدید در دنیا بود. او معتقد بود مردم نباید با هر حکومتی همکاری کنند، بلکه در مقابل حکومت‌ها باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشند.

سنهوری همچنین به تحلیل اندیشه پایان خلافت ناقصه پرداخته است. از نگاه وی، برای بررسی این مسئله باید میان حکومت غلبه و زور با حکومت اضطراریه تفاوت قائل شد (قافی، ۱۳۸۳: ۶۶). حکومت غلبه و زور (فاسده) به محض حاکمیت یافتن خلافت صحیحه پایان می‌یابد، اما پایان خلافت اضطراریه با زوال ضرورت و اقامه خلافت صحیحه واجب است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۲۴۹-۲۵۲). در مورد اتمام خلافت اخیر سه صورت احتمال می‌رود: ۱. حاکم اضطراری که شروط لازم برای ولایت در او نیست، ولی نظام عناصر اساسی حکومت صحیحه را داراست. در این صورت یا باید حاکم عزل شود و یا خلافت اضطراری به خلافت صحیحه تحویل شود. ۲. حاکم اضطراری که شروط لازم برای ولایت را داراست، ولی نظام از عناصر اساسی لازم برای خلافت صحیحه برخوردار نیست. در این حالت باید حکومت به خلافت صحیحه تبدیل شود. ۳. حاکم و نظام اضطراری از شروط لازم برای خلافت صحیحه برخوردار نیستند. در این صورت بر امت است که حاکم را عزل کنند و به عمر نظام اضطراری پایان دهند (سنهوری، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۹).

مبانی مشروعیت دولت اسلامی از نگاه سنهوری

مطابق با آرای سنهوری، مبانی مشروعیت دولت اسلامی امت است و حاکمیت امت همان حاکمیت شریعت است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۸). بنا بر نظر وی، خداوند پس از رحلت رسول (ص) این مشروعیت را از طریق اجماع به شکلی الزام‌آور به امت واگذار کرد و لذا حاکمیت الهی و حق قانونگذاری پس از انقطاع وحی در دستان مجموع امت قرار دارد، نه در دستان هیئتی خاص، حاکمان و پادشاهان ظالم یا حتی خود خلیفه. از این رو، خلیفه یا حاکم اسلامی نمونه یک حاکم ظل‌اللهی نیست،

بلکه این امت است که او را انتخاب می‌کند و دارای قدرت محدود در مسائل تنفیذی یا قضائی خارج از شریعت است (همان، ۶۹). با ارائه این نظر، سنه‌وری زیرکانه می‌کوشید میان اندیشه امت اسلامی (فقه الخلافه) و دموکراسی جدید، وفاق و اجماعی ایجاد کند. از یک سو، می‌خواست بقبولاند که بعد از رسول‌الله (ص) امر حکومت به دوش امت نهاده شد و از سوی دیگر، می‌خواست بر مشارکت مردم در انتخاب حاکم در دوره جدید تأکید کند.

آرای سنه‌وری درباره تفکیک قوا در دولت اسلامی

از نگاه سنه‌وری، در یک دولت نوین قوای قانونگذاری، قضائی و اجرایی باید از هم مجزا باشند (سنه‌وری ۱۳۸۴ [الف]: ۲۶)، ولی این تفکیک قوا باید با همکاری هر سه قوه همراه باشد (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۶۴). از منظر وی، در شریعت اسلامی میان دو قوه قانونگذاری و مجریه جدایی کامل وجود دارد؛ زیرا قوه قانونگذاری شریعت و برگرفته از آموزه‌های اسلامی است، اما قوه مجریه در اختیار حاکم یا خلیفه قرار دارد. در مورد قوه قضائیه این امر جزو اختصاصات خلیفه است که تولیت آن را نیز برعهده داشته باشد. به هر صورت، خود خلیفه نیز نائب امت در حاکمیت بر قدرت تنفیذی و تعیین قضاات است و معنی آن تفکیک کامل میان دو قوه تنفیذیه (مجریه) و قضائیه نیست، بلکه هر دوی آنها چون به تطبیق احکام شرعی مبادرت می‌کنند، شریک‌اند (همان، ۶۵).

منابع قانونگذاری دولت اسلامی از نگاه سنه‌وری

طبق نظر سنه‌وری همچون بسیاری از اندیشمندان مسلمان، قوه قانونگذاری هیئتی مستقل از نظام خلافت است. البته خلیفه حقی در قانونگذاری ندارد، اما آنچه درباره تشریع در نظام اسلامی و هیئت مذکور اظهار می‌دارد، این است که: از وجه نظری محض، قانونگذاری و تشریع امری الهی است که از دو منبع برای ما حاصل می‌شود؛ نخست، قرآن کریم و دیگری سنت نبوی، شامل اعمال و اقوال منقول از رسول‌الله (ص) (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۸۵-۸۶). همچون بسیاری از متفکران مسلمان، سنه‌وری نیز چنین می‌اندیشید که با رحلت حضرت رسول (ص)، منبعی پیوسته متجدد

برای ارشاد و هدایت امت باقی ماند که همان «اجماع» است که در مرتبه سوم از مصادر تشریع اسلامی قرار دارد و این امر وظیفه کسانی است (أهل الاجتهاد) که به مرتبه اجتهاد رسیده‌اند (سنهوری، ۲۰۰۰: ۶۵-۶۶). سنهوری اشاره کرده است که این قول بعضی را بر آن داشته تا حکومت اسلامی را حکومت علما خطاب کنند، ولی واقعیت این است که وصول علما به مرتبه اجتهاد، منافی نقش امت در قیام به قانونگذاری نیست. لذا اجماع امت صورت دیگری از اراده خداوند است و چنین حقی در اختیار جماعت مسلمان یا مجموع امت قرار دارد و خلیفه حق قانونگذاری ندارد. وی منتقد دموکراسی غربی نیز بوده و گفته است شکل دموکراسی جدید هیچ‌گاه به پای آنچه اسلام معین کرده، نخواهد رسید (همان، ۶۷).

سنهوری اجماع را اساس نظام حکومت اسلامی و قانونگذاری می‌داند که تمامی احکام قانونی را در برمی‌گیرد. به باور او، مشروعیت اجماع نیز از کتاب و سنت است (سنهوری، ۱۳۸۸: ۱۰۵)؛ به همین منظور باید هیئتی برای اجماع تشکیل شود که دارای وظایفی است؛ نخست تنظیم وسایل عملی برای اجماع، نظیر گفت‌وگو در مجلس شورا. دوم به کارگیری اجماع برای نظام نیابی (خلافت) در حکومت اسلامی. از این منظر نیز چند دسته مجتهد وجود دارد: رجال فقه و متخصص در مسائل نظری فقهی؛ نخبگان و مردان عمل از متخصصان آشنا به ابعاد مختلف حیات اجتماعی نظیر زراعت، صنعت، تجارت، مال، سیاست، جنگ و غیره (سنهوری، ۲۰۰۰: ۷۵-۷۶). سنهوری این طایفه را بنا به تفسیر خود «اهل الذکر» خطاب می‌کرد. «اهل الذکر» را عامه مسلمین انتخاب می‌کنند؛ زیرا مسلمانان به اینکه چه کسی درایت شئون آنان را دارد و آگاه به حاجات و مصالح آنان است، داناترند. این طریقی ممکن و مقبول ولی ثابت نیست؛ زیرا شاید پیشرفت نظم سیاسی و اجتماعی طرق دیگری عرضه کند که اصلح از آن باشد (همان، ۷۶-۷۷).

بنا به نظر سنهوری، منبع چهارم در قانونگذاری اسلامی که تالی اجماع است، اجتهاد و همراه با آن قیاس، استحسان، مصالح مرسله و عرف است، اما با وجود این، قرآن و سنت به منزله قانون اساسی‌اند و اجماع و اجتهاد نباید مخالف آن دو اساس باشند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۳۳). همچنین سنهوری اظهار می‌داشت که امت مالک قوه قانونگذاری به طریق اجماع است و ولی امر یا خلیفه چنین قدرتی ندارد (سنهوری، ۱۹۲۹: ۱۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۶۷-۶۸).

آرای سنه‌وری دربارهٔ حقوق شهروندی (مسلمان و غیرمسلمان)

سنه‌وری واژهٔ امت را براساس کارکردی سیاسی تفسیر می‌کرد و می‌گفت: «هنگامی که اصطلاح امت (الجماعه / Society) اسلامی را به کار می‌بریم، به معنی اشاره تنها به جماعت مسلمان نیست، بلکه مراد تمامی جماعتی است که در ساخت این تمدن در تاریخ ما مشارکت داشتند و در آن تمامی طوایف دینی را که زندگی کرده و در کنار هم در زیر پرچم اسلام با هم کار کرده‌اند، شامل می‌شود» (سنه‌وری، ۱۳۹۹: ۲۵-۲۶). بر همین اساس، تقسیم شریعت اسلامی به بخش‌های عقیدتی و عبادی (احکام دینی)، احکام معاملات و نظام اقتصادی، جنایی و سیاسی (احکام دنیوی)، ظرفیت اسلام به عنوان یک قانون دولتی و قابل تطبیق بر تمامی ساکنان دولت اسلامی را با خود به همراه دارد (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۵۳). او حقوق شهروندی را ذیل حاکمیت خلافت به تصویر می‌کشید. از نگاه او، دایرهٔ ولایت عامه خلیفه یا حکومت اسلامی، همهٔ مسلمانان و غیرمسلمانان ساکن در این امپراتوری را در برمی‌گیرد. بر این مبنا ساکنان این ولایت شامل مسلمانان و غیرمسلمانان می‌شود. از منظر سنه‌وری، اساس نظام حکومت اسلامی دربارهٔ هر دو دسته بر میزان «عقد البیعه» قرار دارد (همان، ۱۵۸). در مورد دستهٔ نخست، ولایت خلیفه بر آنان ولایتی کامله است. ولایت خلیفه حق شخصی نیست، بلکه برای مصالح مسلمانان است و اصل بر آزادی هر مسلمانی قرار گرفته است. این آزادی هم شامل آزادی خود فرد مسلمان و هم آزادی شخص در کاربرد وسایل و اشیاء و تصرف در آنها یا همان مالکیت است. ولایت خلیفه، حاکمیت روحی را شامل نمی‌شود و در محدودهٔ قانون عام و بعضی قوانین خاص، نظیر ازدواج و وصایت است (همان، ۱۵۵-۱۵۶).

گفتنی است در مورد دستهٔ دوم یا همان ساکنان غیرمسلمان در دارالاسلام، قوانین اسلامی بر شئون دنیوی آنان تعلق می‌گیرد. غیرمسلمانان شامل دو گروه ذمیان و پناهندگان می‌شوند. بر ذمیان دادن جزیه، همچون پرداخت زکات برای مسلمانان، الزامی است. این مالیاتی برای حفظ امان و حمایت از آنان است. امان شامل حفظ آزادی دینی و برخورداری از حقوق عامه چون مسلمانان و همچنین احوال شخصیه و مختار بودن در انتخاب قاضی مسلمان یا از طایفه خویش، خواهد بود. بر ذمیان است که احکام نظام عام اسلامی را محترم دارند و دشمنان اسلام را معاونت نکنند. اخلال در یکی از این واجبات به منزلهٔ ساقط شدن حقوق آنان خواهد بود (سنه‌وری، ۱۳۸۴).

۱۸-۲۰). بدین ترتیب، برخلاف نظر اکثر قریب به اتفاق دیگر علما و فقهای مسلمان، سنهوری ذمیان را جزئی از امت اسلام می‌داند؛ زیرا امت اسلامی وحدتی سیاسی است و در برگیرنده تمامی کسانی می‌شود که به ولایت دولت اسلامی معترف می‌باشند. این دولت بر معیار عقیده نیست و این امر تسامح و سعه صدر مسلمانان را با پیروان سایر ادیان آسمانی طلب می‌کند (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۵۶-۱۵۷).

گروه دوم از غیرمسلمانان پناهندگان می‌باشند که شامل کسانی از دارالحرب‌اند که خواهان امان و حمایت برای خود و املاک و اموالشان می‌باشند و امکان بقای آنان در سرزمین اسلامی برای چهار ماه بدون پرداخت جزیه وجود دارد، اما اگر بخواهند به مدت یک سال یا بیشتر بمانند، پرداخت مالیات جزیه بر آنان الزامی است (همان، ۱۵۸). این بخش از نظریات سیاسی سنهوری، تکرار نظریه‌های اندیشمندان مسلمان در دوره‌های قبل است و مشخص نیست طرح آنها با چه هدفی صورت گرفته است؛ شاید وی قصد داشته به بحث پناهندگی سیاسی که بیشتر مربوط به دوران جدید است، ورود کند.

از سوی دیگر، بنا به نظر سنهوری حوزه نفوذ حکومت اسلامی هم در امور دینی و هم در عرصه سیاسی است. در حوزه دینی، قدرت اجرایی خلیفه بعضی از واجبات دینی چون زکات و حج را شامل می‌شود و آنچه در حوزه شخصی باشد، نظیر ایمان و نماز، خلیفه حق دخالت در آن را ندارد (همان، ۱۶۱). به هر حال، این اختصاصات دینی خلیفه به منزله حاکمیت روحی او بر مردم نیست؛ زیرا در اسلام حاکمیت روحی از سلطه دینی جداست (همان، ۱۶۴). در مورد حوزه نفوذ سیاسی نیز حکومت اسلامی موظف به اقامه عدل در میان مردم، برقراری امنیت و دفاع از حدود و شئون اقتصادی افراد و تعیین والیان و عمال است (سنهوری، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۳).

جایگاه جهاد در اندیشه سیاسی سنهوری

موضوع دیگری که سنهوری لازم می‌داند در نظریه‌پردازی درباره دولت اسلامی به آن بپردازد، بحث جهاد و تبلیغ اسلام است؛ «جهاد تهاجمی» که فرض کفایه است و «جهاد دفاعی» که فرض عین است (سنهوری، ۲۰۰۰: ۱۶۶). شرایط جهاد نیز عبارت است از: ۱. جهاد تهاجمی تنها برای یک هدف و آن هم حمایت از آزادی دعوت به اسلام مجاز است و اگر هدف استیلا و وسعت قلمرو باشد، غیرمشروع

است. ۲. این نوع جهاد اخیر واجب نیست، بلکه جائز است و جواز آن هم تنها هنگامی صادر می‌شود که پیروزی مسلمانان محرز باشد. ۳. حتی با وجود هر دو شرط گفته‌شده، این نوع جهاد فرض کفایی است. ۴. با وجود این حدود، برای خلیفه این امکان هست که صلح را بر حرب ترجیح دهد و اعلان جنگ نکند (همان، ۱۶۸). سنه‌وری معتقد بود در عصر حاضر تبلیغ اسلام به طریق جهاد تهاجمی جای خود را به طرق اقناع و ارتباطات تجاری و راه‌های مسالمت‌آمیز دیگر داده و نحوه انتشار اسلام در افریقا و آسیا گواه این امر است (سنه‌وری، ۱۳۸۴ [ب]: ۱۳۱-۱۳۲). به نظر می‌رسد او چندان به بحث جهاد به صورت سنتی آن نمی‌پرداخت و گویا معتقد بود در فضای سیاسی جاری در دنیا، شکل سنتی جهاد برای گسترش اسلام مناسب نیست.

اجرایی کردن فقه الخلافه

سنه‌وری پس از آنکه به تبیین دیدگاه سیاسی خود درباره خلافت و سازوکارهای آن - پرداخت، به چگونگی اجرای آن اشاره کرد. اساساً این بخش از اندیشه سنه‌وری ناظر به این مسئله است که آیا فقه الخلافه قابلیت اجرا دارد یا خیر؟ برای نیل به این هدف، او سه دوره تاریخی «گذشته»، «اکنون» و «آینده» را از هم تفکیک کرد. دوره گذشته یا عصر خلافت که از ابتدای تشکیل دولت شهر مدینه آغاز شده و تا سال ۱۹۲۴م. و الغای نظام خلافت عثمانی ادامه یافته است. دوره حاضر یا کنونی که محدوده ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶م. را شامل می‌شود و زمان نگارش فقه الخلافه است؛ و دوره آینده که پس از پایان نگارش فقه الخلافه آغاز می‌شود. این دوره با تشکیل خلافت ناقصه، در قالب گروه‌های دینی و دولت‌های اسلامی آغاز می‌شود و سنه‌وری امیدوار بود اندیشه‌های سیاسی‌اش به منصفه ظهور برسد (سنه‌وری، ۲۰۰۰: ۲۵۵-۲۵۶).

به باور سنه‌وری، لازمه اجرای فقه الخلافه و تطبیق شریعت اسلام با قوانین متناسب با عصر جدید، تطور در فقه اسلامی در حوزه قانونی و عملی است. مرحله عملی، مرحله سخت آن است. به منظور تحقق این امر باید میان بُعد دینی و بُعد دنیوی اسلام تفاوت قائل شد. همچنین در آنچه که به بُعد دنیوی مربوط است، باید میان اصول ثابت و قواعد یا احکام متغیر تمایز قائل شد. این مرحله خود مستلزم تلاش فردی و سپس تلاش جمعی است. در این مرحله علما موظف‌اند شریعت اسلامی را برای

ساکنان غیرمسلمان در سرزمین‌های اسلامی قابل انعطاف سازند و میان قواعدی که طبیعت دینی دارند، با قواعد قانونی در فقه اسلامی تمییز قائل شوند. نوع اول یعنی قواعد دینی که بر مسلمانان فرض است و نوع دوم قواعدی‌اند که باید در دایره قانون قرار گیرند و مسلمان و غیرمسلمان را شامل شوند (سنهوری، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۲). مرحله قانونی بر مبنای طریق تدریجی است. علت آن نیز تنها خضوع مسلمانان نسبت به آن نیست، بلکه چون غیرمسلمانان را نیز شامل می‌شود، اقتضای تدریجی بودن دارد (سنهوری، ۲۰۰۰: ۳۵۰).

در نهایت باید گفت سنهوری مشخص نکرد که سازوکار این تحولات باید چگونه باشد. چنین به نظر می‌رسد که او از موضع برتر به قوانین و اجرای نظریه فقه الخلافه نوین خود می‌نگریست و برای غیرمسلمانان لازم می‌دانست که شریعت به‌روز شده را به عنوان قانون بپذیرند و این خود سبب اختلاف در خلافت مورد نظر وی می‌شد؛ زیرا پذیرش قوانین و ولایت مسلمانان از سوی غیرمسلمانان، تا جایی است که خلافت اسلامی قدرت داشته باشد و زمانی که خلافت از قدرت سیاسی بهره‌ای نداشته باشد، به‌طور قطع غیرمسلمانان خود را نیازمند تبعیت از قوانین اسلامی نمی‌دانند.

نتیجه‌گیری

سنهوری را باید در زمره متفکران نوین جهان اسلام دانست که با شریعت اسلامی آشنا بودند و از علوم سیاسی و اندیشه نوین غربی آگاهی داشتند. بررسی آثار او به خوبی نشان از شناخت وی از هر دو حوزه دارد. این امر امکان تطبیق فقه اسلامی به مثابه قانون را برای وی به عنوان دغدغه اصلی‌اش در دهه‌های آغازین قرن بیستم فراهم ساخت.

جوانی سنهوری همزمان شد با پدیده اسلام‌گرایی متأثر از افکار رشید رضا و سکولاریسم متأثر از آرای علی عبدالرزاق در مصر که هر دو تأثیرات بسزایی در اندیشه و عملکرد وی داشتند. از آن پس سنهوری کوشید با تحول فکری که در وی روی داده بود، به تبیین اندیشه‌های سیاسی خود درباره تاریخ اسلام و مشرق‌زمین پردازد و آینده مسلمانان و نحوه اداره حکومتشان را از منظر خود ترسیم کند. بر همین اساس، نگارندگان پژوهش حاضر کوشیدند با نگاهی متن‌گرایانه زوایای آرای

سیاسی وی را با تمرکز بر آثار خود او واکاوی کنند. از بررسی‌های انجام شده چنین برمی‌آید که اولین فکر سنه‌وری ایجاد یک جامعه اسلامی متحد بود. توضیح آنکه در ایامی که او برای تحصیل در فرانسه اقامت داشت، با انتشار کتابی در زمینه سکولاریسم به قلم علی عبدالرازق مواجه شد که تفکر انتقادی سنه‌وری نسبت به مسائل را مضاعف ساخت که آن را در نقد عالمانه‌اش از اثر مزبور نشان داد؛ هرچند به سبب سکوت علی عبدالرازق در برابر اعتراضات و نگارش کتاب به زبان فرانسوی، اهمیت پاسخ سنه‌وری در دهه ۱۹۳۰م. چندان روشن نبود. اهمیت مسئله نزد سنه‌وری چنان بود که او در سال ۱۹۲۹م. مقاله‌ای با عنوان «الدین و الدولة» منتشر کرد که مخاطب وی سکولاریست‌های اسلامی و در رأس آنان علی عبدالرازق بود. از یک سو، اندیشه او هم دارای زمینه‌های تاریخی بود و هم در برگیرنده نظرات ابداعی برای پاسخ به محیط بحران و عصر گذار در جوامع غربی و رهنمود این اندیشه برای اجرایی شدن در جوامع اسلامی پساعثمانی.

سنه‌وری برای محیط بحرانی یا دوره گذار اندیشه سیاسی در اسلام، تلاش کرد تعادلی بین نظریه خلافت رشید رضا و نظریه ضد خلافت علی عبدالرازق برقرار کند و برای تبیین دیدگاه خود «فقه الخلافه» را مطرح کرد. هدف او از این اندیشه، تبیین جایگاه نهاد خلافت به عنوان یک نظام سیاسی اسلامی-شرقی بود. او نه مانند رشید رضا کاملاً اسلامی به مسئله نگاه می‌کرد و نه همانند علی عبدالرازق تلاش داشت دیدگاهی سکولار را بر قالب نظریه خلافت تحمیل کند. با بررسی‌های به عمل آمده چنین به نظر می‌رسد که برای سنه‌وری خلافت تنها یک نظام سیاسی محض نبود، بلکه تمدن و تاریخ مشرق‌زمین آن را پشتیبانی می‌کرد و همان‌گونه که جهان غرب نظریه‌های سیاسی مختلفی درباره حکومت ارائه داد، تمدن اسلامی نیز نظریه سیاسی خلافت را متناسب با شرایط سیاسی - اجتماعی شرق عرضه کرده است و لازم نیست که شرق تابع نظریات سیاسی غرب شود، بلکه آنجا که نیاز به تطور و تغییر دارد، باید متناسب با شرایط روز عمل کند.

با وجود این، انتقاداتی به نظریه وی وارد است. برای نمونه، گویا سنه‌وری در بیان آرای خود به دنبال آن بوده که افکار سیاسی متجدد غربی را با اصلاحاتی در نظریه خلافت اسلامی اهل سنت آشتی دهد، اما نتوانست در این راه توفیق یابد و در این زمینه جمع قابل قبولی میان دو اندیشه برقرار کند؛ زیرا در تفکر خلافت اسلامی

اولاً تفکیکی بین قوه مجریه و قضائیه وجود ندارد؛ درحالی که در اندیشه جدید سیاسی یکی از اصول مهم استقلال و عدم مداخله قوای سه گانه در وظایف و مسئولیت های یکدیگر ذکر شده تا هر یک بتوانند نقش خود را در ساختار سیاسی به درستی ایفا کنند. ثانیاً طبق نظر سنهوری، منبع قانونگذاری در خلافت اسلامی قرآن و سنت نبوی است که می تواند منوط یا معطل به تفسیر افراد باشد و همین مفسران مجتهد نیز عملاً منتخب امت نیستند. ثالثاً سنهوری در ارائه آرای خود، نحوه انتخاب متخصصان غیرروحانی (اهل الذکر) را مسکوت گذاشته است. رابعاً سنهوری در نظریه خود هیچ سازوکار قانونی به منظور ممانعت از تبدیل خلافت به سلطنت استبدادی و مطلقه - چنان که در طول تاریخ اسلام اغلب رخ داده - ارائه نکرده است.

گفتنی است بعدها نظریه فقه الخلافه سنهوری از سوی یکی از پیروانش به نام توفیق الشاوی با شرح و بسط و اصلاحاتی همراه شد. الشاوی به منظور تبیین جایگاه فقه الخلافه، نظریه «فقه الشوری» را مطرح کرد و هدف از آن بیان دموکراتیک بودن اندیشه خلافت سنهوری بود.

طرح این نظریه فقط در قالب یک رساله دکتری به زبان فرانسوی باقی ماند و تأثیر چندانی در عرصه سیاسی مسلمانان آن زمان نداشت، بلکه حدود پنجاه سال بعد توسط داماد سنهوری به عربی ترجمه شد و آن درست زمانی بود که بحث دموکراسی خواهی در جهان اسلام، از جمله در مصر مطرح شده بود و توفیق الشاوی نیز برای اصلاح نظریه فقه الخلافه، نظریه فقه الشوری را ضمیمه ترجمه کرد. در نهایت، چنین به نظر می رسد که پس از سقوط خلافت عثمانی و کم رنگ شدن اندیشه علی عبدالرازق درباره دنیوی بودن خلافت و پاسخ گو نبودن اندیشه سلفی گونه رشید رضا به نیازهای سیاسی زمانه، سنهوری تمام هم و غم خود را صرف تدوین قوانین نوین کشورهای اسلامی کرد و در این زمینه نقش بسزایی داشت.

منابع و مأخذ

- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰)، فقه پژوهی قرآنی: درآمدی بر مبانی نظری آیات احکام، قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق.
- آزاده، منصوره اعظم و هاوژین بقالی (تابستان ۱۳۹۱)، «تحلیل جامعه شناختی سلفی گری به مثابه یکی

- از منابع هویت‌ساز در کردستان ایران»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، س ۶، ش ۲، صص ۴-۲۹.
- الزنکی، نجم‌الدین قادر (شتاء ۱۴۲۲ق/۱/۲۰۰۱م)، «عبدالرزاق السنه‌وری و مشروعه فی التقنین»، *اسلامیة المعرفة*، السنة السابعة، العدد السابع والعشرون، صص ۶۳-۹۵.
- زنگنه، صباح (تابستان ۱۳۸۴)، «شرح احوال حقوقدان بزرگ عرب عبدالرزاق سنه‌وری»، مجله وکالت، ش ۲۵ و ۲۶، صص ۸۷-۸۹.
- سراج‌زاده، سید حسین (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، «مفهوم سکولار شدن در پژوهش‌های تجربی»، مجله زبان و ادبیات فارسی، ش ۳۰ و ۳۱، صص ۹۹-۱۲۴.
- سنه‌وری، عبدالرزاق احمد (۲۰۰۰م)، *فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة أمم شرقية*، ترجمه د. نادیه السنه‌وری، مراجعة و تعليقات و تقديم د. توفیق الشاوی، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة ناشرون، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الرابعة.
- (۱۳۸۲)، دوره حقوق تعهدات؛ منابع تعهد عقد (قواعد عمومی قراردادها)، ترجمه سید مهدی دادرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۸۴ [الف])، دوره حقوق تعهدات؛ منابع تعهد ضمان قهری (مسئولیت مدنی)، ترجمه سید مهدی دادرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج ۲، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۸۴ [ب])، وکالت، ترجمه بهرام بهرامی، تهران: نشر نگاه بین.
- (۱۳۸۸)، دوره حقوق تعهدات؛ اوصاف تعهد (شرط و اجل)، ترجمه سید مهدی دادرزی و محمدحسین دانش‌کیا، ج ۳، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- (۱۳۹۹)، عقد شرکت: ترجمه الوسیط فی شرح القانون المدني الجديد، ترجمه محمدرضا شرافت‌پیما، [بی‌جا]: نشر میزان.
- (۱۴/۱۰/۱۹۳۲)، «الإسلام و الشرق»، مقال نُشر بملحق جريدة السياسة الأسبوعية، قاهره.
- (۱۹۲۹)، «الدين و الدولة فی الإسلام»، مجلة المحاماة الشرعية، ش ۱، صص ۸-۱۵.
- الشاوی، توفیق محمد (۱۳۷۷)، «گفتگو با دکتر توفیق محمد الشاوی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۰، صص ۱۵۶-۱۸۶.
- شریعتمداری، حمیدرضا و مرتضی توکلی محمدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی با بررسی دیدگاه شیخ طوسی و ابن‌ادریس»، مجله پژوهشنامه کلام، ش ۱، صص ۲۷-۴۸.
- عبده، محمود (۲۰۱۲)، «عصبة الأمم الشرقية»، قراءة فی مشروع الوحدة الإسلامية لدى العلامة السنه‌وری.
- العشماوی، محمد سعید (۱۹۹۶)، *الخلافة الإسلامية قاهرة*، قاهره: مكتبة مدبولی الصغير.
- عماره، محمد (۱۴۳۰ق/۹/۲۰۰۹م)، *الدكتور عبدالرزاق السنه‌وری؛ اسلامية الدولة و المدنية و القانون*، قاهره: دار الاسلام.

- فاخر، جاسم (۲۰۰۸م)، «تطور الفكر السياسي لدى الشيعة الاثني عشرية في عصر الغيبة»، رساله دكتري، دانشگاه عربيه دانمارك.
- فيرحي، داود (زمستان ۱۳۷۵)، «مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت»، مجله حكومت اسلامي، ش ۲، صص ۱۲۱-۱۵۰.
- قادري، عبدالواحد (۱۳۹۳)، «مطالعة تطبيقی اندیشه حكومت اسلامي در سه حوزه مصر، ايران و پاكستان در قرن بيستم»، رساله دكتري، دانشگاه تربيت مدرس.
- قافي، حسين (پاييز ۱۳۸۳)، «ماهيت و ميزان قرارداد الحاقی»، مجله حقوق اسلامي، ش ۲، صص ۶۱-۸۸.
- مشكور، محمدجواد (۱۳۶۲)، تاريخ شيعة و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران: انتشارات اشراقي.
- المطيعي، لمعي (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، موسوعة هذا الرجل من مصر، [بی‌جا]: دار الشروق، الطبعة الثانية.
- موسوی، سيد عباسعلی (۱۴۱۸)، شرح نهج البلاغه، ج ۳، بيروت: نشر دار الرسول الاكرم(ص).
- نعيميان، ذبيح‌الله (پاييز ۱۳۹۱)، «امكان يا امتناع تأمين مشروعيت در الگوی خلافت اسلامي»، مجله حكومت اسلامي، ش ۶۵، صص ۶۱-۸۰.
- نقیبي، سيد ابوالقاسم (تابستان ۱۳۹۱)، «مطالعه تطبيقی نظريه خلافت راشده سنه‌وری با نظريه ولايت فقيه امام خميني(س)»، مجله پژوهشنامه متين، ش ۵۵، صص ۸۵-۱۰۴.

List of sources with English Handwriting (Transliteration)

- Ayazi, M. (2001), *Quranic Jurisprudence Research: An Introduction to the Theoretical Foundations of Verses and Verdicts*, Qom, the Center for Islamic Studies and Research, Institute of Jurisprudence and Law.
- Azadeh, M.A. and H. Baqqali (2012), Sociological Analysis of Salafism as a Sources of identity in Iran's Kurdistan, *Iranian Journal of Social Studies*, Year 6, No. 2.
- Al-Zanki, N. Q. (2001), Abdul Razzaq Al-Sanhouri and His Project in Al-Taqnin, *The Islamic knowledge*, year 7, issue 29, pp. 95-63.
- Zanganeh, S. (2005) Biography of the Great Arab Persona Ficta Abdul Razzaq Sanhouri, *Journal of Advocacy*, Nos. 25 and 26, pp. 87-89.
- Serajzadeh, S.H. (2000), The Concept of Secularization in Emperical Research, *Journal of Persian Language and Literature*, No. 30 and 31, from pages 99-124.

- Sanhour, A. R. (2000), *The Jurisprudence of the Caliphate and its Evolution to Acquire the League of the Eastern Nations*, translated by D. Nadia Al-Sanhour, References, Comments and Submission by D. Tawfiq Al-Shawi, Publisher's Institute
- ----- (2003), *Law on Obligations; The First Volume I, The Sources of Contract Commitment; (General Rules of Contracts)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- ----- (2005), *Law on Obligations; Volume II, Sources of Coercive Guarantee Commitment; (Civil Liability)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- ----- (2005), *Advocacy*, translated by Bahram Bahrami, first edition, Negah Bayaneh Publishing.
- ----- (2009), *Law on Obligations; Volume III, Descriptions of Commitment; (Condition and Deadline)*, translated by Seyed Mehdi Dadmarzi and Mohammad Hossein Daneshkia, first edition, Qom University Press.
- ----- (2020), *The Mediator in Explaining the New Civil Law*, translated by Mohammad Reza Sherafatipima, first edition, Mizan Publishing.
- ----- (1932), *Islam and the East*, Weekly Politics, Cairo.
- ----- (1929), *Religion and the State in Islam*, *Sharia Law Journal*, pp. 8-15.
- Al-Shawi, T.M. (1998), *Conversation with Dr. Tawfiq Mohammad Al-Shawi*, *Journal of Islamic State*, No. 10, pp. 156-186.
- Shariatmadari, H.R. and M. Tavakoli Mohammadi (2014), *Rationalism and Textualism in Islamic Theology by Examining the Perspectives of Sheikh Tusi and Ibn Idris*, *Journal of Theology Research*, No. 1, pp. 27-48.
- Abdo, M. (2012), *The League of Eastern Nations. Reading in the Islamic Unity Project of Al-Sanhour*.
- El-Ashmawy, M.S. (1996), *The Islamic Caliphate*, Cairo, Madbouly Small Library, 1996.
- Amara, M. (2009), *Dr. Abdul Razzaq Al-Sanhour: Islamic State, Civilization and Law*, Cairo, Dar Al-Islam, First Edition.
- Fakher, J. (2088), *The development of political thought among the Twelver Shiites in the era of occultation*, Doctoral dissertation, supervisor Aqeel Naseri, Arabiya University of Denmark.

- Feyrahi, D. (1996), Fundamentals of Sunni Political Thoughts, *Journal of Islamic State*, No. 2, pp. 121-150.
- Ghaderi, A. (1393), A Comparative Study of Islamic State Thought in Three Areas of Egypt, Iran and Pakistan in the Twentieth Century, Doctoral thesis, supervisor Seyed Hashem Aghajari, Tarbiat Modares University.
- Ghafi, H. (2004), The Nature and Extent of the Annex Contract, *Journal of Islamic Law*, No. 2, pp. 61-88.
- Mashkoor, M.J. (1983), *History of Shiite and Islamic Sects up to the Fourth Century*, Tehran, Eshraqi Publications.
- Al-Muti'I, L. (1997), *The Encyclopedia of This Man from Egypt*, Dar Al-Shorouq, second edition.
- Al-Musawi, S.A.A. (1997), *Explanation of Nahj al-Balaghah*, Beirut, Dar al-Rasool al-Akram Publishing.
- Naeemian, Z. (2012), The Possibility or Non-possibility of Securing Legitimacy in the Model of the Islamic Caliphate, *Journal of the Islamic State*, No. 65, pp. 61-80.
- Naghibi, S.A. (2012) A Comparative Study of Sanhouri's Theory of the Caliphate and Imam Khomeini's Theory of the Velayat-e-Faqih, *Matin Research Journal*, No. 55, pp. 85 - 104.



20.1001.1.22286713.1401.14.53.2.2

نقش خاندان اینجوی شیرازی در حیات سیاسی و فرهنگی هند (۹۴۵-۱۰۶۸ق)

بدرالسادات علیزاده مقدم^۱

چکیده: خاندان اینجوی شیرازی از جمله خاندان‌های برجسته ایرانی عصر صفوی بودند که پس از مهاجرت به هند توانستند به مدد تجربیات سیاسی خود، منشأ تأثیرات قابل توجهی در عرصه‌های مختلف هند باشند. نگارنده این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که خاندان اینجوی شیرازی در این برهه چه نقشی در حیات سیاسی و فرهنگی دربارهای جنوب و شمال هند ایفا کردند؟ یافته‌های پژوهش مؤید آن است که خاندان اینجو در دوره حضور خود در جنوب هند، علاوه بر تلاش به منظور گسترش تشیع، نقش مهمی در برقراری ارتباط میان دولت‌های این ناحیه و دولت صفویه ایفا کردند. اینجوها در شمال هند نیز علاوه بر آنکه از مشاوران اصلی گورکانیان در امور سیاسی، به‌ویژه در رابطه با ناحیه دکن بودند، در اعتلای فرهنگ ایرانی و اسلامی به‌ویژه زبان فارسی نیز نقش قابل توجهی ایفا کردند.

واژه‌های کلیدی: خاندان اینجوی شیرازی، صفویه، نظامشاهیان دکن، گورکانیان هند

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور alizadeh.b@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۲۸

Investigating the Role of the Inju Shirazi Family in the Political and Cultural Life of India (945-1068 AH)

Badrosadat Alizadeh Moghadam¹

Abstract: The Inju Shirazi family was one of the prominent Iranian families of the Safavid era who after migrating to India, were able to become the source of significant influences in various areas of India. This research seeks to answer the main question using a desk study method and in a descriptive and analytical way: what role did the Inju Shirazi family play in the political and cultural arena in the south and north of India at that time? The findings of the study confirm that the Inju family during their presence in southern India, in addition to trying to spread Shiism, also played an important role in establishing relations between the governments of this region and the Safavid government. In addition to being the main advisers of the Gurkhanids in political affairs, especially in relation to the Deccan region, the Injus in northern India also played a significant role in promoting Iranian and Islamic culture, especially Persian language.

Keywords: Inju Shirazi family, Safavid, Indian Gurkhanids, Deccan Nizam Shahi.

1 Associate Professor, History Department, Payam Noor University alizadeh.b@pnu.ac.ir

Recive Date: 2022/02/10

Accept Date: 2022/06/18

مقدمه

در طول تاریخ یکی از مهم‌ترین رشته‌های پیوند دهنده میان ایران و هند، جریان مستمر مهاجرت نخبگان ایرانی در ادوار مختلف به سرزمین هند بود. از جمله این مهاجران، خاندان اینجوی شیرازی بودند. پیشینه نخستین حضور این خاندان در هند به دوره بهمنیان دکن (حک: ۷۴۸-۹۳۳ق) و فعالیت‌های پرثمر میر فضل‌الله اینجوی شیرازی و فرزندان وی در دولت بهمنی در مناصب مختلفی چون ولایت‌داری و صدارت می‌رسد. پس از این برهه و همزمان با تشکیل دولت صفویه در ایران و بروز برخی شرایط در ولایت فارس، خاندان اینجو بار دیگر وادار به مهاجرت به هند شدند. نخستین مقصد این خاندان ناحیه جنوب هند، یعنی ناحیه دکن بود. اینجوها پس از ورود به دکن، به خدمت سلسله نظامشاهیان (۸۹۶-۱۰۰۷ق) درآمدند. البته حضور خاندان اینجو در عرصه سیاسی دولت نظامشاهیان، پس از نزدیک به نیم قرن (۹۴۵-۹۸۶ق) فعالیت، دوام نیاورد و به سبب بروز برخی رخدادها، این خاندان قلمرو نظامشاهیان در دکن را ترک کردند و راهی دربار گورکانیان در شمال هند شدند. مهاجرت و حضور اینجوها در دربار گورکانی، این بار نیز سرآغاز حضور مؤثری برای این خاندان در تحولات دولت گورکانی بود.

به‌رغم اهمیت حضور و خدمات خاندان اینجو در هند در قرن دهم و یازدهم و همزمان با دوره صفویه در ایران، تاکنون پژوهشی منسجم و مستقل در این باره صورت نگرفته است. درواقع، پژوهش‌هایی که تاکنون درباره خاندان اینجو انجام شده، کاملاً متمرکز به ادوار قبل از دوره صفویه و عمدتاً به دوره بهمنی در قرن هشتم قمری و نقش میر فضل‌الله اینجو در دربار بهمنیان محدود شده است. از جمله این پژوهش‌ها کتاب تاریخ تشیع در هند (۱۳۷۶ش) نوشته سید عباس اطهر رضوی است که نویسنده ضمن پرداختن به فعالیت‌های نخبگان شیعی ایرانی در هند، در لابه‌لای مطالب اشاراتی به فعالیت میر فضل‌الله اینجو در دربار بهمنی نیز داشته است. سیاوش یاری و مریم کناری‌وند (۱۳۹۴ش) در مقاله «نقش دیوانسالاران ایرانی در گسترش تشیع در دکن عصر بهمنی‌ها» بخشی از مطالب خود را به فعالیت‌های میر فضل‌الله اینجو در دربار بهمنی اختصاص داده‌اند. برخی دیگر از مقالات مانند «خاستگاه اقتدار و مقبولیت اجتماعی سلسله آل اینجو» از علی بحرانی‌پور و سیده زهرا زارعی (۱۳۸۹ش) بیشتر به پیشینه خاندان اینجو در قالب سلسله آل اینجو در

اواخر دوره ایلخانی در ایران و مبانی مقبولیت و مشروعیت آنها در ناحیه فارس پرداخته‌اند.

از این رو و با توجه به اهمیت استمرار حضور این خاندان در هند در قرن دهم و یازدهم قمری، نگارنده این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که خاندان اینجوی شیرازی در این برهه چه نقشی در عرصه سیاسی و فرهنگی در دربارهای جنوب و شمال هند ایفا کردند؟ فرضیه این پژوهش بدین قرار است که خاندان اینجو پس از ورود به هند در این برهه و حضور در دربارهای جنوب و شمال هند، توانستند با بهره‌گیری از ارتباطات و تجربیات سیاسی خود، نقش فعالی در عرصه‌های سیاسی و فرهنگی در ناحیه دکن و قلمرو گورکانیان در شمال هند ایفا کنند.

۱. پیشینه خاندان اینجو پیش از صفویان

۱-۱. خاستگاه و تبار خاندان اینجو

خاندان اینجو از سادات انجویه شیراز بودند که نسب آنان به گفته منابع به «زید اسود طباطبای» از نوادگان امام حسن مجتبی (ع) می‌رسید. براساس گزارش منابع، زید اسود پس از ازدواج با خواهر عضدالدوله دیلمی در دوره حکمرانی آل‌بویه، از مکه به شیراز نقل مکان کرد و عضدالدوله تولیت املاکی را که در فارس وقف کرده بود، به او و اولاد ذکور او سپرد (حسینی فسایی، ۱۳۸۸: ۹۴۸/۲-۹۴۹). بدین ترتیب، خاندان اسود در این برهه، هم به سبب املاک و موقوفات و هم به منظور بهره‌مندی از نسب سیادت و سرانجام به دلیل پیوند با خاندان بویه، از اعتبار بیش از پیش برخوردار شدند. با سقوط خلافت عباسی و قدرت گرفتن ایلخانان در ایران املاک و موقوفات خاندان زید اسود در فارس به تصرف مغولان درآمد و با عنوان اینجو جزء املاک خاصه سلطانی قرار گرفت (غفاری کاشانی، ۱۳۲۰: ۲۸۰). بعدها در دوران ارغون‌خان این املاک دوباره به خاندان زید اسود برگردانده شد و یکی از اخلاف زید موسوم به سید احمد طباطبای بر آن گماشته شد. از آن زمان مردم شیراز نوادگان سید احمد را که مباشر این املاک بودند، «انجوی» می‌خواندند (حسینی فسایی، ۱۳۸۸: ۹۴۸/۲-۹۴۹). در این برهه نیز خاندان اینجو (نوادگان سید احمد) با اتکا به املاک و موقوفات خویش و همچنین برخورداری از انتساب به خاندان پیامبر (ص)، از منزلت و نفوذ اجتماعی بالایی برخوردار بودند؛ چنان‌که در اوایل

دوره اولجایتو، شرفالدین محمود سرسلسله خاندان اینجو، مأمور اداره ناحیه فارس شد (۷۲۵ق). وی در این دوره به مدد کاردانی خود توانست دامنه اقتدار خود را گسترش دهد؛ تا جایی که کم و بیش بر تمامی ایالات فارس تسلط یافت (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۹۷). حکمرانی خاندان اینجو در ناحیه فارس، سرانجام با شکست شاه ابواسحاق (۷۵۸ق) آخرین امیر اینجو از خاندان آل مظفر و تسلط مظفریان بر نواحی جنوب ایران، به پایان رسید. پس از این وقایع و به دنبال وجود برخی زمینه‌ها و شرایط، گروهی از خاندان اینجو دل به مهاجرت سپردند و راهی قلمرو بهمنیان هند شدند.

۱-۲. زمینه‌های آشنایی و نخستین حضور خاندان اینجو در قلمرو بهمنیان

درباره علل و موجبات مهاجرت و حضور اینجوها در قلمرو بهمنیان هند، به نظر می‌رسد این عوامل را می‌توان به دو دسته عوامل داخلی و خارجی تقسیم‌بندی کرد. درباره عوامل داخلی پیش از هر چیز می‌توان به شرایط ایران به‌ویژه منطقه فارس (خاستگاه خاندان اینجو) در قرن هشتم قمری اشاره کرد. در این برهه که همزمان با فروپاشی سلسله ایلخانی و حکمرانی سلسله‌های کوچک و بزرگ در ایران بود، سلسله آل اینجو نیز توانسته بود حکمرانی خود را بر مناطقی از ایالات جنوبی، به‌ویژه ناحیه فارس تا کناره‌های خلیج فارس برقرار کند. اگرچه مدت حکمرانی اینجوها بر این مناطق کوتاه و توأم با درگیری‌های مکرر با دیگر حکومت‌های محلی بود (زرکوب، ۱۳۵۰: ۱۰۱-۱۱۰)، اما در این برهه ناحیه فارس به لحاظ فرهنگی و عمرانی و رفاه حال طبقات مختلف مردم (حسینی فسایی، ۱۳۸۸: ۲۹۰/۱)، یکی از ادوار پربرونق خود را تجربه کرد. از مهم‌ترین مسائل تأثیرگذار در رونق و رفاه مردم فارس در این دوره، توجه حاکمان اینجو به امر تجارت و بازرگانی به‌ویژه تجارت با هند بود. در این میان و به گزارش منابع این دوره، تجارت با دولت بهمنیان دکن برای سلسله آل اینجو از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود (ابن بطوطه، ۱۳۵۹: ۲۲۷/۱). استمرار این ارتباطات و آمد و شد هیئت‌های سیاسی و تجاری علاوه بر منافع یاد شده، به‌تدریج و در گذر زمان زمینه‌های آشنایی بیشتر خاندان اینجو با فضای فرهنگی و اجتماعی هند، به‌ویژه دیدگاه‌های توأم با تسامح فرمانروایان بهمنی دکن را نسبت به مهاجران فراهم کرد.

از طرف دیگر، در این برهه سیاست جلب و جذب مهاجران توسط پادشاهان بهمنی از طریق اعطای مناصب عالی کشوری و لشکری به مهاجران و تعلق خاطر آنان به نخبگان ایرانی، موجب توجه و مهاجرت بسیاری از ایرانیان ناراضی از شرایط ایران به ناحیه دکن شده بود. از این رو، پس از سقوط سلسله آل اینجو و آشوب‌های ناشی از حمله تیمور در منطقه فارس، گروهی از خاندان اینجو در کنار بسیاری از نخبگان فارس راهی قلمرو بهمنیان شدند. در میان این مهاجران میر فضل‌الله اینجوی شیرازی از سادات بلندمرتبه شیراز و از شاگردان سعدالدین تفتازانی (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۰۱: ۳۹۳/۲)، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود. میر فضل‌الله و خاندان او به محض ورود به دکن مورد توجه دربار بهمنیان هند به ریاست محمدشاه دوم (۷۸۰-۷۹۹ق) قرار گرفتند (حسنی، ۱۹۶۲: ۸۷/۳)؛ چنان‌که در این برهه علاوه بر واگذاری منصب صدارت، وظیفه تعلیم و تربیت برخی از شاهزادگان بهمنی همچون فیروز و احمد (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۰۱: ۳۰۵/۱) که بعدها به پادشاهی رسیدند نیز به میر فضل‌الله واگذار شد. در این دوره و به دعوت میر فضل‌الله، فرهیختگان بسیاری با عقاید و تمایلات شیعی، نظیر لطف‌الله سبزواری، حکیم حسن گیلانی و دیگران وارد دکن شدند و در کنار میر فضل‌الله اینجو موجبات آشنایی بیشتر ناحیه دکن با فرهنگ و مذهب تشیع را فراهم آوردند (sherwani, 1974: 146). اگرچه منابع درباره ادامه حضور خاندان اینجو پس از مرگ میر فضل‌الله (۸۲۰ق) در ناحیه دکن مسکوت مانده‌اند، اما به نظر می‌رسد مساعی خاندان میر فضل‌الله اینجو در زمینه‌های مختلف سیاسی و فرهنگی در جنوب هند، شرایط را برای مهاجرت دیگر ایرانیان تا ظهور سلسله صفویه به ناحیه دکن تسهیل کرده و موجبات تعمیق و گسترش باورهای شیعی در این ناحیه را فراهم آورده بود.

۲. مهاجرت اینجوها به هند در دوره صفویه

۲-۱. زمینه‌های مهاجرت اینجوها به هند

با گذار از دوره بهمنیان دکن، بار دیگر همزمان با تشکیل دولت صفویه در ایران در اوایل قرن دهم، زمینه‌های حضور گروه دیگری از خاندان اینجو در جنوب هند

فراهم شد. در بررسی عوامل مهاجرت این گروه از خاندان اینجو به دکن، علاوه بر زمینه‌های مساعد در دکن، باید به شرایط فراهم شده در ایران به‌ویژه در ناحیه فارس همزمان با تشکیل سلسله صفویه اشاره کرد.

در این برهه صفویان با تکیه بر تصوف و تشیع سلسله صفویه را پایه‌گذاری کردند، اما پس از مدتی بساط بسیاری از طریقت‌ها و سلسله‌هایی را که با آرمان‌ها و اهداف طریقت صفویه هماهنگ نبود، برهم زدند (حشری، ۱۳۷۱: ۳۷)؛ چنان‌که در جریان این حوادث، بسیاری از مشایخ صوفیه و پیروان آنها به قتل رسیدند و یا زندگی در خفا را برگزیدند و در نهایت، گروه‌هایی از آنها نیز به علت بالا گرفتن فشارها، مجبور به ترک ایران شدند (کربلایی، ۱۳۴۹: ۴۸۱/۱) طی این وقایع، در ناحیه فارس نیز شاه‌اسماعیل اول علاوه بر دستور قتل چند تن از علمای شیراز که حاضر به لعن خلفا نشدند، دستور نبش قبر برخی از مشایخ صوفیه به‌ویژه شیخ ابواسحاق کازرونی صوفی برجسته قرن پنجم و پیگیری هواداران وی را صادر کرد (الشیبی، ۱۳۸۷: ۳۹۱-۳۹۲). در این میان، خاندان اینجو که از هواداران خاص شیخ ابواسحاق کازرونی بودند و از قدیم‌الایام ارادت خاصی به وی داشتند (ابن بطوطه، ۱۳۵۹: ۲۲۲/۱)، از این فشارها مصون نماندند و برای رهایی از این فشارها درصدد ترک ایران و مهاجرت به دکن برآمدند. به نظر می‌رسد در این برهه علاوه بر خاطرات خوش حضور اجداد اینجوها در دکن و آشنایی با فضای فرهنگی هند، در انتخاب دکن به عنوان مقصد مهاجرت، حضور و دعوت گروهی از مشایخ ایرانی ساکن در دکن به رهبری شاه طاهر همدانی، نقش مؤثری داشته است.

شاه طاهر همدانی از جمله مشایخ صوفیه بود که همزمان با تشکیل دولت صفویه و به سبب شدت گرفتن فشار دربار صفویه، وادار به ترک ایران و مهاجرت به ناحیه دکن شد (شوشتری، ۱۳۶۵: ۲۳۵/۲). وی در مدت حضور خود در دکن، علاوه بر مشارکت در امور سیاسی دولت نظامشاهی، واسطه حضور تعداد بیشماری از ایرانیان فرهیخته به‌ویژه نخبگان شیعی در دربار نظامشاهیان شده بود (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴۰۶/۲). از جمله این دعوت‌شدگان ایرانی، شاه حسن اینجو از بزرگان خاندان اینجوی شیرازی بود که پس از وصول دعوت شاه طاهر، به همراه گروهی از خاندان خود از طریق گجرات راهی «احمدنگر» پایتخت نظامشاهیان در دکن شدند (۹۴۵ق) (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۰۱: ۲۰۵/۲).

۲-۲. حضور اینجوها در عرصه سیاسی و فرهنگی دکن (دربار نظامشاهیان)

ورود شاه حسن اینجو به دکن همزمان با بروز وقایع مهمی در دربار نظامشاهیان بود. در این برهه به اهتمام شاه طاهر، برهان نظامشاه آیین تشیع را به عنوان مذهب رسمی در قلمرو خود اعلام کرد (طباطباء، ۱۹۳۶: ۲۵۵) که با واکنش‌های مختلفی همراه بود. اگرچه گروه زیادی از درباریان به پیروی از نظامشاه آیین تشیع را پذیرفتند، اما گروه‌هایی درصدد بحث و مقابله با آن برآمدند. در این برهه، از جمله اقدامات عمده شاه طاهر برای فایق آمدن بر چالش‌های موجود، دعوت از متفکران شیعی نظیر شاه حسن اینجو به دربار نظامشاهیان بود (۹۴۵ق) (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۰۱: ۱۱۶/۲). فعالیت عمده این متفکران از جمله شاه حسن، برگزاری جلسات بحث و مناظره با مخالفان و تعلیم مبانی تشیع به هواخواهان تشیع بود.

در کنار این فعالیت‌های فرهنگی، به نظر می‌رسد شاه حسن به تدریج در عرصه سیاسی نیز جزو مشاوران اصلی شاه طاهر و دستگاه سیاسی نظامشاهی قرار گرفت. این مسئله به‌ویژه دربارهٔ ایجاد روابط شاه طاهر با دربار شاه‌طهماسب صفوی از اهمیت خاصی برخوردار بود؛ چه در این زمان تعدادی از بستگان نزدیک شاه حسن اینجو عهده‌دار مناصب عمده‌ای در دولت صفوی بودند. از شاخص‌ترین این افراد می‌توان به میرشاه محمود و میرشاه ابوتراب اینجو اشاره کرد که عهده‌دار مناصبی چون شیخ‌الاسلامی و قاضی‌القضاتی دربار شاه‌طهماسب صفوی بودند (ترکمان، ۱۳۸۷: ۱۴۸/۱). این جریان بدان سبب حائز اهمیت بود که در این برهه برخورداری از حمایت دولت صفوی مواهب بی‌شماری برای نظامشاهیان به دنبال داشت؛ چنان‌که این ارتباط علاوه بر اهمیت آن در برقراری موازنهٔ قدرت میان نظامشاهیان با سایر دولت‌های دکنی و جلوگیری از توسعه‌طلبی گورکانیان هند در ناحیهٔ دکن، می‌توانست پشتوانهٔ قابل ملاحظه‌ای برای اقدامات داخلی شاه طاهر، به‌ویژه در بحث گسترش تشیع به شمار آید. مؤید این امر مکاتبات مکرر شاه طاهر با دربار شاه‌طهماسب و تأکید بر هم‌جهتی دولت نظامشاهی با مبانی فکری و مذهبی دولت صفویه و تقاضای کسب حمایت از صفویان برای استقرار تشیع در دکن بود (نوایی، ۱۳۶۸: ۶۹-۹۹).

درواقع، در این برهه به مدد تدابیر سیاسی و فرهنگی شاه طاهر و هم‌فکری مشاورانی چون شاه حسن اینجو، علاوه بر رشد و رونق تشیع در دکن، قلمرو

نظامشاهیان نیز دوره‌ای توأم با آرامش و امنیت را سپری کرد. البته این ثبات و آرامش با مرگ شاه طاهر (۹۵۶ق) و پس از آن وفات برهان نظامشاه (۹۶۱ق) دچار اختلال شد؛ چنان‌که در این برهه با بروز اختلافات در دربار بر سر جانشینی برهان‌شاه، بار دیگر زمینه برای شعله‌ور شدن درگیری دیرینه میان آفاقی‌ها (عمدتاً شیعه و مهاجر) و دکنی‌ها (عمدتاً بومیان اهل سنت) فراهم شد و آشوب و درگیری سراسر قلمرو نظامشاهیان را در بر گرفت (Alavi, 1977: 4-; haig, 1958: 3/404; 7). در نتیجه این آشفتگی‌ها بار دیگر خاندان اینجو درصدد ترک قلمرو نظامشاهیان برآمدند و احمدنگر را به قصد گجرات ترک کردند.

در این میان، دربار جدید نظامشاهی به ریاست حسین نظامشاه (۹۶۱-۹۷۲ق) که در این برهه با تعارض همسایگان شیعی خود نیز مواجه بود و از سابقه و توانایی اینجوها در حل این‌گونه مسائل آگاه بودند، اینجوها را از میانه راه به احمدنگر برگرداندند و شاه حسن اینجو را در رأس هیئتی برای مذاکرات راهی دربارهای دولت‌های همسایه کردند.

سرانجام این مذاکرات به نتیجه مطلوب رسید و بار دیگر آرامش و دوستی میان دولت نظامشاهیان و همسایگانش برقرار گردید و این جریان موفقیتی بزرگ برای اینجوها بود (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۰۱: ۱۲۴/۲). دربار نظامشاهی به ریاست حسین نظامشاه، به پاداش این موفقیت اینجوها در عرصه سیاسی، علاوه بر اهدای هدایای متعدد به آنان، میرجمال‌الدین پسر شاه حسن را نیز به دامادی خود برگزید (همان، ۱۲۴/۲). مدتی پس از این وقایع شاه حسن اینجو دار فانی را وداع گفت (۹۶۹ق)، اما خدمات خاندان اینجو همچنان در دولت نظامشاهی استمرار یافت؛ چنان‌که پس از مدتی میر جمال‌الدین اینجو به منصب وزرات رسید.

در این منصب میرجمال‌الدین وزرات دو پادشاه نظامشاهی را تجربه کرد. دوره اول وزرات میرجمال‌الدین همزمان با اواخر دوره حسین نظامشاه (۹۶۹-۹۷۲ق) بود که دوره‌ای توأم با آرامش بود، اما مرحله دوم وزرات وی در دوره پادشاهی مرتضی پسر حسین نظامشاه، دوره بسیار پرتلاطم برای اینجوها بود. درواقع، مرگ حسین نظامشاه و روی کار آمدن فرزند خردسالش مرتضی (۹۷۲-۹۹۵ق) ملقب به دیوانه (همان، ۱۳۰/۲) آغاز یکی از بحرانی‌ترین و پرتنش‌ترین ادوار تاریخی قلمرو نظامشاهیان بود.

در این دوره خردسالی مرتضی نظامشاه و دخالت‌های بی‌رویهٔ دربار به رهبری ملکه مادر، علاوه بر افزایش دسایس و رقابت‌های درباری، موجب شدت گرفتن دوبارهٔ اختلافات دکنی‌ها و آفاقی‌ها شد و آشفتگی و اختلال امور را دوجندان کرد. سرانجام استمرار این وقایع موجب برکناری میرجمال‌الدین اینجو از منصب وزرات و پس از مدتی دستگیری وی شد (طباطبای، ۱۹۳۶: ۵۶۷). در جریان این وقایع، گروهی از خاندان اینجو به سرپرستی میر احمدشاه برادرزاده میرجمال‌الدین، قلمرو نظامشاهیان را ترک کردند و به دربار عادلشاهیان پناهنده شدند (سید نورالله، ۱۹۹۱: ۹). میر جمال‌الدین نیز پس از آزادی از زندان (۹۸۶ق)، پس از مدتی همراه با گروهی دیگر از خاندان خود، قلمرو نظامشاهیان را به سوی مقصدی امن‌تر، یعنی قلمرو گورکانیان ترک کرد.

۳-۲. مهاجرت خاندان اینجو به شمال هند (دربار گورکانیان)

قلمرو دولت‌های شیعی قطب‌شاهیان و عادلشاهیان دکن می‌توانست به سبب نگرش مذهبی شیعی و وجود ایرانیان بی‌شمار در قلمرو آنان (خافی‌خان نظام‌الملکی، ۱۸۶۹: ۲۰۹/۳-۲۱۱)، مأوای مناسبی برای اینجوها باشد، اما به نظر می‌رسد وجود مشکلاتی مشابه نظامشاهیان در قلمرو آنان، همچون رقابت دائمی آفاقی‌ها و دکنی‌ها، در کنار درگیری دائمی دولت‌های ناحیهٔ دکن با یکدیگر و با مراسته‌های هندو، میر جمال‌الدین اینجو را به سمت دولتی مقتدرتر، یعنی گورکانیان هند کشاند. در این دوره دربار گورکانی به رهبری اکبرشاه (۹۶۳-۱۰۱۴ق) کانونی گرم برای فرهیختگان مهاجر، به‌ویژه ایرانیان فراهم کرده بود. اشتها دربار اکبر در حمایت از مهاجران فرهیخته، به جایی رسید که به گفتهٔ تنوی: «در این درگاه ... هرکس باشد از هر جا که باشد بقدر استعداد بلکه زیاده بر آن تربیت و رعایت می‌یابد» (تنوی، ۱۳۸۲: ۵۴۰/۱/۸). بدین ترتیب، در سایهٔ تشویق و پذیرایی اکبر و امرایی چون عبدالرحیم‌خان خانان (نهادندی، ۱۹۳۱: ۵۳۷/۳) و سرانجام امیران عمدتاً ایرانی وی، دربار اکبر مجمعی برای بسیاری از فرهیختگان مهاجر شده بود. درواقع، حضور منصب‌داران ایرانی در دربار گورکانی، خود به نوعی زمینه را برای ورود و همراهی دیگر ایرانیان مهاجر تسهیل کرد؛ چنان‌که در جریان مهاجرت خاندان اینجوی شیرازی به دربار اکبر، حضور شیرازی‌هایی چون «میان کمال‌الدین شیرازی»، «عهدی

شیرازی»، «عرفی شیرازی»، «حکیم مسیح‌الملک شیرازی»، «حکیم عین‌الملک شیرازی» (بداونی، ۱۳۷۹: ۸۷/۳، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۹۴-۱۹۶) و به‌ویژه «میر فتح‌الله شیرازی» که از اعتبار خاصی در دربار اکبر برخوردار بودند، به احتمال بی‌تأثیر نبوده است. نکته قابل توجه آنکه برخی از این شیرازی‌ها همچون خاندان اینجو، به علت ستم حکام صفوی از ایران مهاجرت کردند و در ناحیه دکن و دولت‌های آن تجاری مشابه اینجوها داشتند که از جمله آنها به‌ویژه می‌توان به امیر فتح‌الله شیرازی اشاره کرد.

از سوی دیگر، در این دوره به مدد کیاست اکبرشاه و به سبب فتوحات درخشان وی، علاوه بر اینکه سراسر هند شمالی تحت لوای واحدی درآمده بود، در سایه تسامح مذهبی و مدارای دینی (نظام‌الدین احمد، ۱۹۳۱: ۳۱۰/۲) وی نیز در کنار جلب قلوب هندوان و پیروان مذاهب و ادیان مختلف، در قلمرو گورکانی فضای توأم با آرامش و امنیت جاری بود. به نظر می‌رسد خاندان اینجو نیز در سایه حضور این شرایط در قلمرو دولت گورکانی، دل به مهاجرت به دربار اکبر شاه گورکانی سپرده بودند و مرحله‌ای دیگر از خدمات خود در شمال هند را رقم زدند.

۱-۳-۲. میرجمال‌الدین در عرصه سیاسی و فرهنگی دولت اکبرشاه گورکانی

خاندان اینجو به ریاست میرجمال‌الدین (۹۸۶ق) پس از ورود به قلمرو گورکانی، با حمایت دوستان ایرانی و به‌ویژه شیرازی خود، به سرعت مورد اقبال دربار اکبری قرار گرفتند. میرجمال‌الدین از همان آغاز ورود به دربار اکبر، علاوه بر حضور در کنار امرای شیرازی چون میر فتح‌الله شیرازی، در برخی از لشکرکشی‌های اکبر نیز به عنوان یکی از امرا و منصب‌داران مورد وثوق دربار اکبر حضور داشت (علامی، ۱۸۹۰: ۳۰۲/۳، ۶۰۰). با این حال، به نظر می‌رسد بیشترین عرصه تأثیرگذاری میرجمال‌الدین در دولت گورکانی نیز باز در ارتباط با ناحیه دکن بود.

در این بُعد باید توجه داشت که تلاش برای الحاق قلمرو دولت‌های جنوبی در ناحیه دکن (که از ابتدای تشکیل سلسله گورکانی مورد نظر پادشاهان این سلسله بود)، با جلوس اکبر بر تخت گورکانی توان تازه‌ای یافته بود. اکبر در این مسیر با بهره‌گیری از همه امکانات موجود و به‌ویژه به کارگیری دولتمردانی که با فضا و مقتضیات این ناحیه آشنایی داشتند، تلاش مضاعفی را در این راه آغاز کرده بود. در

این مسیر، پس از ورود میر جمال‌الدین به دربار اکبر، دولت گورکانی در نخستین گام و با توجه به اوضاع آشفته دربار نظامشاهی، با صلاح‌دید میر جمال‌الدین اینجو (همان، ۴۰۸/۳)، ابتدا با تشویق و فراهم آوردن زمینه برای پناهندگی برهان دوم برادر شورشی مرتضی نظامشاه به دربار گورکانی و سپس در فرصت مناسب (۹۹۹ق) با ارسال کمک به وی برای تصرف تخت و تاج شاهی، موجبات ایجاد حکومت دست‌نشانده در قلمرو نظامشاهی را فراهم آورد (اطهر رضوی، ۱۳۷۶: ۴۶۱).

در گام بعدی، اکبر پس از ریزنی با میر جمال‌الدین و به دنبال بالا گرفتن آشوب در احمدنگر، سپاهی بزرگ را راهی قلمرو نظامشاهیان کرد. این سپاه طی یورش بزرگی به قلمرو نظامشاه (۱۰۰۹ق) و با وجود تلاش امرای نظامشاهی، وارد احمدنگر شدند و ضربه هولناکی بر استقلال نظامشاهیان وارد کردند.

پس از این وقایع، دولت عادلشاهی نیز با التفات به توسعه‌طلبی اکبر و با وساطت میر جمال‌الدین از طرف دربار اکبری و میر احمدشاه اینجو برادرزاده میر جمال‌الدین در دربار عادلشاهیان (سید نورالله، ۱۹۹۱: ۶) و از طریق پیشنهاد ازدواج شاهزاده‌ای از دربار عادلشاهیان با شاهزاده دانیال پسر اکبر، درصدد جلب رضایت اکبرشاه گورکانی برآمدند (خافی‌خان نظام‌الملکی، ۱۸۶۹: ۲۱۶/۱). اگرچه حضور میر جمال‌الدین در قلمرو عادلشاهی برای خواستگاری شاهزاده عادلشاهی، مدت زیادی به طول انجامید و به قول برخی منابع، موجبات تکدر خاطر اکبر از اینجوها را فراهم کرد (قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۸)، اما این پیوند سلطنتی در نهایت موجبات صلح و آرامش میان دو طرف را فراهم آورد (خافی‌خان نظام‌الملکی، ۱۸۶۹: ۲۱۶/۱).

به گواهی منابع، میر جمال‌الدین تا پایان دوره اکبری از جمله امرا و مشاوران مورد وثوق اکبر، به‌ویژه درباره مسائل جاری در دکن بود (نظام‌الدین احمد، ۱۹۳۱: ۴۵۳/۲؛ شاهنوازخان، ۱۸۸۸: ۶۹۴/۱). گفتنی است که در این دوره همچنین به درخواست اکبرشاه گورکانی زمینه برای تدوین یکی از جامع‌ترین فرهنگ‌نامه‌های فارسی توسط میر جمال‌الدین اینجو فراهم شد. این اثر پس از اتمام، به سبب تقدیم به جهانگیرشاه، به فرهنگ جهانگیری (عفی، ۱۳۴۵: ۲۶۵) شهرت یافت. اهمیت این فرهنگ‌نامه علاوه بر جامعیت آن، مرجعیت آن برای فرهنگ‌نامه‌های دیگر بود که در این دوره در ایران و هند به نگارش درآمدند (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۴۱۲/۱).

۲-۳-۲. استمرار خدمات سیاسی و فرهنگی خاندان اینجو در دوره جهانگیری و شاه جهانی

پس از مرگ اکبر و جلوس فرزندش جهانگیر، شرایط برای حضور پرنسپل خانان اینجو در عرصه سیاسی فراهم شد. این مسئله مرهون حضور و بروز برخی شرایط و زمینه‌های مختلف بود. علاوه بر دوستی و نزدیکی میرجمال‌الدین به جهانگیر، به‌ویژه در دوره ولایتعهدی او و همچنین حضور فعال و ثمربخش خاندان اینجو در پیشروی‌های گورکانیان در جبهه دکن، ایجاد برخی پیوندهای سببی نیز در ارتقای اعتبار خاندان اینجو در این برهه نقش قابل توجهی داشته است. به همین منظور میرجمال‌الدین دختر عبدالرحیم خان خانان از امرای بلندپایه دربار گورکانی را برای فرزند خود میر امین‌الدین به زنی گرفت. نکته قابل توجه آنکه در دوره اکبر و سپس جهانگیر، عبدالرحیم خان خانان مسئول اصلی رتق و فتق امور نظامی دکن بود (گورکانی، ۱۳۵۹: ۱۳). بی‌تردید این جریان در کنار فعالیت میرجمال‌الدین در بخش دکن در دربار گورکانی، در ایجاد ارتباط نزدیک میان این دو امیر و سرانجام پرنسپل شدن نقش خاندان اینجو در این برهه بی‌تأثیر نبوده است.

علاوه بر مسائل یادشده، بررسی منابع این دوره مؤید تفوق ایرانیان بر سایر گروه‌ها در دربار جهانگیر بود. درواقع، بنا به قول مورخان ارتقای عناصر و خاندان‌های ایرانی در دوره اکبری هم‌تراز سایر گروه‌ها بود، اما در دوره جهانگیری حضور و نفوذ عناصر ایرانی از قوت بیشتری برخوردار شد (Husain, 1999: 190). این جریان علاوه بر ایران دوستی امرایی چون عبدالرحیم خان خانان (نهادندی، ۱۹۳۱: ۶۰۱/۳)، مرهون حضور غیاث‌الدین طهرانی در منصب اعتمادالدوله، مهم‌ترین منصب دربار گورکانی و پس از مدتی حضور دختر وی نورجهان بیگم به عنوان ملکه دربار جهانگیری بود. درواقع، پس از ازدواج جهانگیر با نورجهان بیگم، بنا به قولی مدار بسیاری از امور دربار گورکانی در اختیار مثلث غیاث‌الدین به عنوان اعتمادالدوله و ملکه نورجهان بیگم و برادرش ابوالحسن در منصب خان سامانی قرار گرفت (علیزاده مقدم، ۱۳۹۲: ۱۰۲). این مقدمات با ازدواج میرحسام‌الدین فرزند میرجمال‌الدین با نوه غیاث‌الدین طهرانی، زمینه را بیش از پیش برای اعتبار خاندان اینجو فراهم کرد.

میرجمال‌الدین علاوه بر حضور در امور دکن، نقش فعالی در برخی امور داخلی

قلمرو گورکانی نیز داشت؛ چنان که در شورش شاهزاده خسرو علیه جهانگیر، میرجمال‌الدین از طرف دربار مسئول حلّ و فصل و مذاکره با شورشیان شد. جالب آنکه اگرچه خود میرجمال‌الدین نیز در میانه راه متهم به همراهی با شورشیان شد، اما اعتبار وی نزد جهانگیر چنان بود که شاه به این اتهامات واقعی نگذاشت (شاهنوازخان، ۱۸۸۸: ۳/۳۹۵). در این دوره به تدریج اعتبار میرجمال‌الدین به جایی رسید که علاوه بر کسب منصب پنج‌هزاری و عهده‌داری حکومت ولایت مالوه، از طرف جهانگیر پادشاه گورکانی مخاطب به عضدالدوله شد (گورکانی، ۱۳۵۹: ۱۸۸-۱۸۲). گفتنی است که در تمامی دوره جهانگیر، میرجمال‌الدین همچنان عنصر فعالی در حلّ و فصل امور دکن بوده و بارها رهبری سفارت‌هایی را از طرف دولت گورکانی عهده‌دار بود (همان، ۱۷۰-۱۷۱). میرجمال‌الدین سرانجام در اواخر دوره جهانگیری (۱۰۳۰ق) به علت کبر سن از مناصب خود کناره‌گیری کرد. پس از کناره‌گیری میرجمال‌الدین، به فرمان جهانگیر علاوه بر فراهم شدن اسباب آرامش و آسایش وی، مقرری ماهانه بالغ بر چهارهزار روپیه برای وی وضع شد که تا پایان حیاتش (۱۰۳۵ق) از آن برخوردار بود (حسنی، ۱۹۶۲: ۲/۱۱۹).

گفتنی است علاوه بر نقش قابل توجه میرجمال‌الدین، فرزندان وی نیز در دوره جهانگیری و شاه‌جهانی همچنان در عرصه سیاسی دولت گورکانی نقش فعالی به عهده داشتند. در این راستا به‌ویژه میر امین‌الدین فرزندش همواره یار و مددکار پدر در امور دکن بود. میرامین‌الدین در جوانی دار فانی را وداع گفت، اما میر حسام‌الدین فرزند دیگر میرجمال‌الدین نیز از جمله امرای جهانگیری بود که - همان‌طور که پیشتر اشاره شد - به سبب پیوند با خاندان طهرانی، از اعتبار ویژه‌ای در دربار برخوردار بود.

میر حسام‌الدین علاوه بر حضور در جریان مسائل دکن و حتی گاه حضور نظامی در حفاظت از برخی قلاع گورکانی در این ناحیه (شاهنوازخان، ۱۸۸۸: ۳/۳۸۴)، در جریان ارتباط دولت گورکانی با ایران نیز نقش قابل توجهی ایفاء کرد. باید گفت در این دوره در ایران که مصادف با سلطنت شاه‌عباس اول بود، برخی از اعضای خاندان اینجو در دربار صفویه همچنان عهده‌دار مناصب مهمی بودند. از میان آنها می‌توان به میر ابوالولی اینجوی شیرازی اشاره کرد که مدت‌ها عهده‌دار منصب قاضی‌عسگری، تولیت آستان قدس رضوی و سپس صدارت در دولت عباسی (ترکمان، ۱۳۸۷:

بود؛ همچنین می‌توان از میرمحمد اسماعیل، میرمحمد قاسم و میراحمد اینجو از منشیان و دفترنویسان دربار صفوی نام برد (قمی، ۱۳۵۹: ۲۱). درواقع، شاید یکی از عوامل عمده در انتصاب میر حسام‌الدین به عنوان مأمور پذیرایی از سفرای شاه‌عباس اول به دربار گورکانی، توجه گورکانیان به همین مسائل و تأثیر آن در تسهیل روابط سیاسی دو طرف و نقش این روابط در نیل به اهداف سیاسی دولت گورکانی بود.

در میان مأموریت‌های میرحسام‌الدین در پذیرایی از هیئت‌های ایرانی، یکی از مهم‌ترین آنها، وظیفه پذیرایی و همراهی میرحسام‌الدین با سفارت زینل‌بیگ حاجب بزرگ شاه‌عباس اول به دربار جهانگیر بود (بخشی، ۱۸۶۵: ۱۶۹). اهمیت سفارت زینل‌بیگ (۱۰۲۹ق) در روابط دو طرف، به‌خصوص در بحث تقاضای واگذاری قندهار از سوی ایران و حلّ و فصل مناقشه میان دو طرف در این مورد بود (گورکانی، ۱۳۵۹: ۳۲۲). اگرچه این سفارت و مذاکرات جاری در بحث قندهار به نتیجه نرسید، اما به نظر می‌رسد حضور سیاستمدارانی چون میرحسام‌الدین در دربار گورکانی و پذیرایی باشکوه از سفرای ایرانی، علاوه بر کاستن از شدت تنش‌های موجود میان دو طرف، موجبات تلطیف و گسترش روابط دوستانه دو کشور را فراهم کرده بود؛ چنان‌که جهانگیر گورکانی پیوسته در مکاتبات خود با دربار ایران، شاه‌عباس را برادر به جان برابر می‌خواند (همان، ۳۹۷).

با مرگ جهانگیر (۱۰۳۶ق) و جانشینی شاه‌جهان، اعتبار خاندان اینجو همچنان در دربار گورکانی استمرار داشت. به نظر می‌رسد جایگاه اینجوها در این برهه نیز علاوه بر خدمات دیوانی آنها، مرهون ارتباط سببی با خاندان طهرانی (بستگان ممتاز بانو ملکه شاه‌جهان) و به‌ویژه حمایت اینجوها از به قدرت رسیدن شاهزاده خرم (شاه‌جهان) در چالش جانشینی جهانگیر بود. بدین ترتیب، در ابتدای دوره شاه‌جهان، میرحسام‌الدین اینجو علاوه بر کسب خطاب مرتضی‌خانی از طرف شاه‌جهان (بهکری، ۱۹۶۱: ۱۹۶)، به منصب چهارهزاری و سرانجام فرمانروای ایالت تته (۱۰۳۷ق) نیز نائل شد (کنبو، ۱۹۷۳: ۳۵۱/۳). اگرچه عمر میرحسام‌الدین در اداره ولایت تته بسیار کوتاه بود و در همین منصب دار فانی را وداع کرد (۱۰۳۹ق) (حارثی بدخشی، ۲۰۰۳: ۱۹۷)، اما فرزندان وی به‌خصوص صمصام‌الدوله تا اواخر دوره شاه‌جهان (۱۰۶۴ق) علاوه بر همراهی با شاهزادگان گورکانی در

لشکرکشی‌های مختلف، در اداره ولایات مختلف گورکانی به خصوص ایالت ادیسه نیز عهده‌دار خدمات شایانی به دولت گورکانی بودند (کنبو، ۱۹۷۳: ۱۴۷/۳).

نتیجه‌گیری

دوره صفویه یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ ایران است. در سراسر این دوره نخبگان متعددی بنا به دلایل مختلف به کشورهای همسایه به‌ویژه سرزمین هند مهاجرت کردند. این مهاجرت‌ها برای ایران ضایعه‌ای تأسف بار بود، اما برای سرزمین مقصد فرصت‌های تازه‌ای را به دنبال داشت. خاندان اینجو از جمله خاندان‌های فرهیخته و مهاجر ایرانی بود که در اوایل دوره صفویه و به دنبال بالا گرفتن فشارها در ایران و به‌ویژه ناحیه فارس، ایران را به مقصد هند ترک کردند. این خاندان در دو برهه در جنوب و سپس در شمال هند در خدمت دولت‌های این نواحی نقش مؤثری در وقایع این دوره ایفا کردند.

این خاندان پس از ورود به ناحیه دکن در دو مرحله نقش قابل توجهی در تحولات دولت نظامشاهی ایفا کردند. مرحله نخست به ریاست شاه حسن اینجو و در خدمت برهان نظامشاه و بخشی از دوره حسین نظامشاه را شامل می‌شد. در این دوره اهتمام اینجوها شامل تلاش‌های فرهنگی برای گسترش تشیع و همچنین در عرصه سیاسی، تلاش برای کاستن از چالش‌های موجود میان دولت‌های شیعی دکن بود؛ چنان‌که به سبب همین کوشش‌ها میان همسایگان شیعی ارتباط دوستانه و صلح‌آمیزی برقرار شد. در مرحله دوم، از اواسط حکومت حسین نظامشاه تا اواخر دوره مرتضی نظامشاه، اینجوها به ریاست میرجمال‌الدین در قالب مناصبی دیوانی، همچون منصب وزارت عهده‌دار مناصب اجرایی شدند. در این دوره به‌رغم اهتمام اینجوها در رتق و فتق اوضاع سیاسی، به علت شدت گرفتن اختلافات داخلی و دسایس درباری و سایر مسائل جاری در دکن، تلاش آنها به جایی نرسید و اینجوها وادار به مهاجرت به دربار گورکانیان در شمال هند شدند.

حضور خاندان اینجو در دربار گورکانی نیز که همزمان با دوره پرشکوه اکبرشاه گورکانی بود، بار دیگر مجال لازم را برای نقش‌آفرینی خاندان اینجو در عرصه‌های مختلف، بیش از پیش مهیا کرد. بر همین اساس، خاندان اینجو با بهره‌گیری از تجربیات سیاسی خود و ایجاد ارتباط و پیوندهای سببی با دربار گورکانی و امرای

صاحب‌منصب ایرانی، ضمن تحکیم جایگاه خود، منشأ خدمات قابل توجهی در عرصه خارجی و داخلی دولت گورکانی شدند. در واقع، در این برهه اینجوها به‌ویژه در موضوع دکن جزو مشاوران عمده گورکانیان قرار گرفته بودند و با در اختیار گذاشتن تجربیات، ارتباطات و اطلاعات گسترده خود از اوضاع منطقه دکن، پیشروی و حاکمیت دولت گورکانی بر قلمرو نظامشاهیان و عادلشاهیان را تسهیل کردند.

در این برهه همچنین اینجوها با داشتن مسئولیت‌پذیری از هیئت‌های مختلف اعزامی از دربار صفویان، علاوه بر گرم‌تر کردن روابط میان دو طرف، موجبات کاهش زمینه‌های تنش به‌ویژه در مسئله قندهار را فراهم کردند. در عرصه‌های داخلی دولت گورکانی نیز اینجوها ضمن عهده‌داری برخی مناصب دولتی و لشکری، در حل و فصل برخی مناقشات درونی دربار گورکانی، همچون شورش شاهزاده خسرو نقش فعالی داشتند. از طرف دیگر، اهتمام ویژه این خاندان به همراه دیگر منصب‌داران ایرانی در جلوس جهانگیر و پس از آن در جلوس شاه‌جهان به تخت شاهی، از دیگر تلاش‌های قابل توجه این خاندان در دربار گورکانیان هند بود.

علاوه بر خدمات اینجوها در عرصه سیاسی دولت گورکانی، نگارش فرهنگ‌نامه‌ای با عنوان فرهنگ‌نامه جهانگیری از خدمات قابل ملاحظه خاندان اینجو در عرصه فرهنگی دوره گورکانی بود. از تأثیرات ماندگار این فرهنگ‌نامه همین بس که تا مدت‌ها الگو و مرجع مؤلفان فرهنگ‌نامه‌های فارسی در ایران و هند بود.

منابع و مآخذ

الف. کتب و مقالات

- ابن بطوطه (۱۳۵۹)، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اظهر رضوی، سید عباس (۱۳۷۶)، شیعه در هند، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷)، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- بحرانی پور، علی و سیده زهرا زارعی (۱۳۸۹)، «خاستگاه اقتدار و مقبولیت اجتماعی سلسله آل اینجو»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، ش ۸، صص ۲۹-۵۳.
- بخشی، معتمدخان (۱۸۶۵م)، اقبال‌نامه جهانگیری، تصحیح مولوی عبدالحی، کلکته: کالج پریس.

- بداونی، عبدالقادر (۱۳۷۹)، منتخب التواریخ، تصحیح مولوی احمدعلی صاحب، ج ۳، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بهکری، شیخ فرید (۱۹۶۱م)، ذخیره الخوانین، تصحیح معین الحق، کراچی: انجمن تاریخی پاکستان.
- تتوی، احمد (۱۳۸۲)، تاریخ الفی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، ج ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۸۷)، عالم‌رای عباسی، به اهتمام ایرج افشار، ج ۱، ۲، تهران: امیرکبیر.
- آقا بزرگ تهرانی (۱۴۰۳ق)، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، بیروت: دار الاضواء.
- حارثی بدخشی، دیانت خان (۲۰۰۳م)، تاریخ محمدی، تصحیح نثار احمد فاروقی، رام‌پور: کتابخانه رضا رام‌پور.
- خافی‌خان نظام‌الملکی، محمد هاشم (۱۸۶۹م)، منتخب اللباب، تصحیح مولوی کبیرالدین، ج ۳، کلکته: کالج پریس.
- حسنی، عبدالحی (۱۹۶۲م)، نزهة الخواطر و بهجة المسماع و النواظر، ج ۳، حیدرآباد: عثمانیه.
- حسینی فسایی، حسن (۱۳۸۸)، فارسنامه ناصری، تصحیح منصور رستگار، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- حشری تبریزی، محمدامین (۱۳۷۱)، روضة اطهار، تصحیح عزیز دولت‌آبادی، تبریز: ستوده.
- زرکوب شیرازی، احمدبن ابی‌الخیر (۱۳۵۰)، شیرازنامه، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طباطبای، سید علی (۱۹۳۶م)، برهان مآثر، دهلی: مطبعة جامعة دهلی.
- عفیفی، رحیم (۱۳۴۵)، «فرهنگ جهانگیری»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، ش ۸، صص ۲۶۲-۲۷۱.
- علامی، ابوالفضل (۱۸۹۰م)، اکبرنامه، تصحیح آقا احمدعلی، ج ۳، کلکته: اردو گائید.
- عزیززاده مقدم، بدرالسادات (تابستان ۱۳۹۲)، «نگاهی به جایگاه خاندان اعتمادالدوله طهرانی در دوره جهانگیر تیموری»، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۱۷، صص ۹۳-۱۱۶.
- غفاری کاشانی، احمدبن محمد (۱۳۲۰)، تاریخ نگارستان، تصحیح مدرس گیلانی، تهران: انتشارات حافظ.
- سید نورالله (۱۹۹۱م)، تاریخ علی عادلشاهی، تصحیح شریف‌النساء انصاری، حیدرآباد: پرنتنگ پریس.
- قزوینی، اسدبیگ (۱۳۹۳)، رساله تاریخ اسدبیگ قزوینی، تصحیح جمشید نوروزی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- قمی، میر احمد (۱۳۵۹)، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی، تهران: انتشارات منوچهری.
- کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۹)، روضات الجنان و جنات الجنان، تصحیح جعفر سلطان‌القزایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کنبو، محمدصالح (۱۹۷۳م)، شاه‌جهان‌نامه، تصحیح وحید قریشی، ج ۳، لاهور: انتشارات ترقی ادب.

- گورکانی، نورالدین محمد (۱۳۵۹)، *جهانگیرنامه*، به کوشش محمد هاشم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- شاهنوازخان، صمصام‌الدوله (۱۸۸۸م)، *مآثرالامرا*، تصحیح مولوی عبدالرحیم، ج ۳، کلکته: اردو گائید.
- شبانکاره‌ای، محمد (۱۳۶۳)، *مجمع‌الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- شوشتري، نورالله (۱۳۶۵)، *مجالس المؤمنین*، ج ۲، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- نصرآبادی، محمدطاهر (۱۳۷۸)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، تهران: اساطیر.
- نظام‌الدین احمد (۱۹۳۱م)، *طبقات اکبری*، ج ۲، کلکته: انتشارات بیست میشن.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *اسناد و مکاتبات تاریخی (شاه‌طهاسب صفوی)*، تهران: انتشارات زرین.
- نهاوندی، عبدالباقی (۱۹۳۱م)، *مآثر رحیمی*، تصحیح محمد هدایت حسین، ج ۳، کلکته: انتشارات بیست میشن.
- هندوشاه استرآبادی، محمد قاسم (۱۳۰۱ق)، *گلشن ابراهیمی (تاریخ فرشته)*، ج ۱، ۲، کلکته: مطبع منشی نول کشور.
- یاری، سیاوش و مریم کناری‌وند (تابستان ۱۳۹۴)، «نقش دیوانسالاران ایرانی در گسترش تشیع در دکن عصر بهمنی‌ها»، *فصلنامه مطالعات شبه‌قاره*، ش ۲۳، صص ۱۱۷ - ۱۳۵.

ب. منابع لاتین

- Alavi, Rafi Ahmad (1977), *Studies in the History of Medieval India*, Dehli.
- Haig, S. Wolseley (1958), "The Kingdom of the Deccan: 1347-1490", in *The Cambridge history of India*, vol.3, Dehli.
- Husain, Afzal (1999), *Nobility under Akber and Jahangir*, New Delhi.
- Sherwani, H. K. (1974), *History of Medieval Deccan*, Andhra Pradesh.

List of Sources with English Handwriting

- Afifi, Rahim (1966), "*Jahangiri Culture*", *Journal of Faculty Of Literature Of Mashhad*, No. 8, pp.271-262.
- Alami, Abu'l-Fazl (1890), *Akbarnama*, Agha Ali Ahmad (Ed), Calcutta: Ardogaidd.
- Alavi, Rafi Ahmad (1977), *Studies in the History of Medieval India*: Dehli.
- Alizadeh Moghadam, Badrosadat (2013), "*A Look At The Position The Etemad-al-Dawla Tehrani Family During The Reign Of Jahangir Teymouri*", *Studies Of History Of Islam*, No 17, pp 93-116.

- Al-sheibi, Mustafa (2008), *Shiism and Sufism until the beginning of the twelfth century AH*, Alireza Zakavati Qaragazlu (Trans), Tehran: Amirkabir Publisher.
- Badawani, Abdul Qadir (2000), *Muntakhab al- Tavarikh*, Mawlawi Ahmad Ali Saheb, Tehran: Association of Cultural Works and Honors Publisher.
- Bahrani-pour Ali and seyedeh Zahra Zarei (2010), "*Origins of authority and social acceptance of the Al-Inju dynasty (754-725 AH)*", History of Islam and Iran Alzahra University, No 8, pp53-29.
- Bakhshi, Motamed Khan (1865), *Iqbalname Jahangiri*, Mawlawi Abdul Hai (Ed.), Calcutta: Press College.
- Behkari, Sheikh Farid al-Din (1970), *Dhakhirat Al-Khawanin*, Moin Al-Haq (Ed.), Karachi: Pakistan Historical Society.
- Ghaffari Kashani, Ahmad Ibn Mohammad (1941), *the History of Negarestan*, Morteza Modarres Gilani (Ed), Tehran: Hafez Publications.
- Gurkhani, Nouredin Mohammad (1980), *Jahangirnameh*, Mohammad Hashem(Ed), Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Haig, S.Wolseley (1958), "*The Kingdom of the Deccan: 1347-1490*", in The Cambridge history of India, vol 3: Dehli.
- Haresi Badkhshi, Dinat khan (2003), *Tarikh-i- Muhammadi*, Nisar Ahmed Faruqi, Rampour, Rampour Library Publications.
- Hasni, Abdul Hai (1962), *Nuzhat Al- Khawatir WA Bahjat Al - Masami WA Nawazir*, Hyderabad: Ottoman Publications.
- Hesheri-yi Tebrizi- Muhammad Amin (1992), *Rovzatul Athar*, Aziz Devletabadi (Ed), Tebriz: Sutude Publications.
- HinduShah Strabadi (1922), *Golshan Ebrahimi (Fereshteh History)*, Calcutta: Secretary Of State Null Press.
- Hosseini Fasaee, Hasan (2004), *Fars-nameh.Naseri*, Mansour Rastegar, Tehran: Amirkabir Publications.
- Husain, Afzal, (1999), *Nobility under Akber and Jahangir*, New Delhi: Ajay Kumar Jain.
- *Ibn Battuta* (1980), *Travelogue*, Mohammad Ali movahed (Trans.), Tehran: Book translation and publishing company.

- Karbalai, Hafiz Hussein (1970), *Rawdat Al-Jannan WA Janat Al-Jannan*, Jafar Sultan Al-Qarai(Ed), Tehran: Book translation and publishing company.
- Kamboh, Muhammad Saleh (1973), *Shahjahannama*, Vahid Qurayshi (Ed), lahor, TaraQi Adab Publications.
- Khafi Khan Nizam al-Mulki, Hashim Khan (1869), *Muntakhab al-Bab*, Rumi Kabiruddin Ahmad (Ed.), Calcutta: College Press.
- Nahavandi, Abdul Baqi (1931), *Mathir Rahimi*, Hedayt Hussien(Ed), Calcutta: Bepist Mishan Publications.
- Nasrabadi, Mohammad Taher (1999), *Tazkereh Nasrabadi*, Tehran: Asatir.
- Navai, Abdolhossein (1989), *Collection of Historical Documents and Correspondence (Shah Tahmasb Safavid)*, Tehran: Zarrin Publications.
- Nizamuddin Ahmad (1931), *Classes Akbari*, Calcutta: Bepist Mishan Publications.
- Qazvini, Asadbeyg (1972), *Asadbeyg Qazvini History Treatise*, Jamshid Norouzi, Tehran: Institute Of Humanities.
- Qomi, Mir Ahmad (1980), *Golestan Honar*, Ahmad Soheili(Ed), Tehra: Manouchehri Publication.
- Razavi, Seyed Abbas Athar (1997), *Shiites in India*, IslamicStudies and Research Center (Trans), Qom: Islamic Propaganda Office Publications.
- Seyed Noorullah (1986), *History of Ali Adel Shah*. Sharif Nisa Ansari(Ed), Hyderabad: Prentang Press.
- Shabankareh, Mohammed (1984), *Majma Al-Ansab*, Mir Hashem Mohaddes(Ed), Tehran Amirkabir Publications.
- Shah Nawaz Khan, Samsam ud -Daula (1888), *Ma'asir al-umara*, Mawlawi Abdul Rahim (Ed.), Calcutta: Ardogaid.
- Sherwani, H.K (1974), *History of Medieval Deccan*: Andhra Pradesh.
- Shoushtari, Noorullah (1986), *Majalis Al- Momenin*, Tehran: Islamic Publications.
- Tabataba, Seyed Ali (1936), *Borhan Maseer*, Delhi: Society Press.
- Tatavi, Ahmad (2003), *Tarikh-I-Alfi*, Gholmreza Tabatabai Majd(Ed), Tehran: Scientific and cultural Publications.

- Tehrani, Agha Bozorg (1982), *Al-Zaria men al Tassanif al Shia*, Birot: Darl asva Publications.
- Turkman, Iskanderbek (2003), *History of Alam Aray Abbasi*, Tehran: Amirkabir.
- Yari, Siavash and Maryam Kenarivand (2015), "*The Role of Iranian Bureaucrats in the Deccan of Avalanche Era*", *Subcontinental Studies*, No 23, pp117-135.
- Zarkob Shirazi, Ahmad Ibn al-khair (1971), *Shiraznameh*, Tehran: Iranian Culture Foundation.

: 20.1001.1.22286713.1401.14.53.5.5

بررسی وضعیت برنامه‌ریزی آموزشی و مواد درسی مدارس نوین عصر قاجار

(مطالعه موردی: مدارس مازندران)

علی اکبر عنایتی^۱

عطاءالله حسینی^۲

محمدعلی اکبری^۳

چکیده: متفکران عصر قاجار با انتقاد از آموزش سنتی ایران، در پی تغییر و تحول در روش و شیوه آموزش، محتوا و مواد درسی بودند. این تغییر از طریق برنامه‌ریزی آموزشی و تألیف کتاب‌های درسی، برای مواد درسی جدید محقق شد. در مدارس نوین مازندران نیز وضعیت برنامه‌ریزی آموزشی، مواد و کتاب‌های درسی تحت تأثیر جریان نوگرایی در کشور دچار تغییر و تحول شد. نگارندگان این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی، با استفاده از اسناد آرشیوی تاریخی و منابع معتبر، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌اند که سیر تحولات برنامه‌های آموزشی و مواد درسی مدارس نوین مازندران در عصر قاجار چگونه بوده است. یافته‌های پژوهش (اسناد نویافته) نشان می‌دهد که مدارس مازندران در آغازین سال‌های تأسیس از برنامه آموزشی، مواد درسی و کتاب‌های مورد تدریس در مدارس تهران استفاده می‌کردند و پس از تأسیس وزارت معارف و تصویب قانون اساسی معارف، به تدریج براساس برنامه وزارتخانه اقدام کرده‌اند. به نظر می‌رسد وضعیت زیست‌بوم و شرایط سیاسی و اقتصادی مازندران در آن روزگار، بر روند برنامه‌ریزی آموزشی همانند تدریس زبان روسی و آموزش کشاورزی تأثیرگذار بوده است.

واژه‌های کلیدی: آموزش نوین، مازندران، مدارس جدید، برنامه‌ریزی آموزشی، کتاب‌های درسی

۱ دانشجوی دوره دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

a.enayati1351@gmail.com

۲ دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی تهران (نویسنده مسئول) a_hassani5@yahoo.com

۳ استاد گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی تهران Akbari_39@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۱۹

Investigating the Status of Educational Planning and Curriculum in Modern Qajar Schools (Case Study: Mazandaran Schools)

Ali Akbar Enayati¹

Ataollah Hassani²

Mohammad Ali Akbari³

Abstract: During the Qajar era, criticizing traditional education in Iran, scholars have sought to change the method of education, its contents and materials. These changes were achieved through educational planning and writing textbooks for new educational materials. Under the influence of modernization in the country, educational planning, materials, and textbooks changed in the modern schools of Mazandaran. In this research, changes in the development of educational programs and materials have been studied using historical documents and reliable sources. According to the recently discovered documents, Mazandaran schools in the early years of their establishment used the educational curriculum and textbooks taught in Tehran schools; while after the establishment of the Ministry of Education and the approval of the Education Constitution, they gradually followed the ministry's program. These documents show that the ecological, climatic and geographical situation of Mazandaran have been influential in school planning.

Keywords: modern education, Mazandaran, modern schools, educational planning, textbooks.

-
- 1 Ph.D. student in Persian History, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran
a.enayati1351@gmail.com
 - 2 Associate Professor, History Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author) a_hassani5@yahoo.com
 - 3 Professor, History Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran Akbari_39@yahoo.com
- Recive Date: 2022/02/3 Accept Date: 2022/06/9

مقدمه

پیدایش مدارس جدید در عصر قاجار، سرآغازی بر تحولات آموزشی و فرهنگی بود. نظام آموزشی سنتی ایران به تدریج در برنامه آموزشی، محتوای مواد درسی، تألیف کتب درسی و برگزاری امتحانات دچار تغییر شد. آموزش مکتب‌خانه‌ای در عصر قاجار کارایی نداشت و از نظر نبودن آموزش همگانی و اجباری، عدم توجه به سن و سال شاگردان، توجه کمتر به آموزش دختران، آموزش حافظه‌محورانه، بدی وضع فیزیکی و بهداشت مکتب‌خانه، نبود برنامه آموزشی منظم و کتاب‌های درسی و غیره مورد نقد متفکران آن عصر قرار گرفت.

تأسیس مدارس خارجی در عصر محمدشاه، سرآغاز برنامه آموزشی نوین و مواد درسی جدیدی شد که پیشتر در نظام آموزش سنتی ایران رواج نداشت. بنیان نخستین مدارس، برنامه آموزشی و تألیف کتاب‌های درسی را مورد توجه قرار دادند. میرزا حسن رشیدیه و میرزا یحیی دولت‌آبادی به عنوان پیشگامان تألیف کتاب‌های درسی، بنیان‌گذار تحولی اساسی در نظام تعلیم و تربیت ایران عصر قاجار شدند.

نخستین مدرسه‌های نوین مازندران همانند مدارس تهران، در روش و محتوای آموزشی تغییراتی پدید آوردند. مواد درسی جدیدی در برنامه آموزشی گنجانده شد، از کتاب‌های درسی تازه تألیف تدریس می‌شد، برنامه آموزشی هفتگی برای مدارس مورد استفاده قرار گرفت و در آن به آموزش علوم و فنون نوین، زبان‌های خارجه در کنار شرعیات و اخلاق اسلامی توجه شد. در برنامه هفتگی، ورزش، اردو و گردش نیز مورد تأکید قرار گرفت.

در این پژوهش، چگونگی و سیر برنامه‌ریزی آموزشی (برنامه هفتگی مدارس)، وضعیت مواد و کتاب‌های درسی و اهداف تربیتی آن در مدرسه‌های نوین مازندران عصر قاجار، با استفاده از اسناد تاریخی آرشیوی و منابع مکتوب دیگر با رویکرد توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

درباره موضوع تحقیق حاضر، پژوهش‌هایی در قالب کتاب، مقاله و رساله انجام شده است. از جمله مقاله «دارالمعلمین عالی و پرگرام مدارس»^۱ کتاب مدارس جدید در دوره قاجاریه،^۲ کتاب گزیده اسناد نظام آموزش و مجلس شورای ملی،^۳ مقاله‌های

۱ عبدالحسین نوایی (بهار ۱۳۷۷)، «دارالمعلمین عالی و پرگرام مدارس»، تاریخ معاصر ایران، س ۲، ش ۵، صص ۴۱-۶۰.

۲ اقبال قاسمی پویا (۱۳۷۷)، مدارس جدید در دوره قاجاریه (بنیان و پیشروان)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳ سهیلا ترابی فارسانی (۱۳۸۹)، گزیده اسناد نظام آموزش و مجلس شورای ملی (دوره سوم تا پنجم)، تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

«سیر تحول برنامه تحصیلی از مشروطه تا پایان سلطنت رضاشاه»^۱ و «پیشگامان تألیف کتاب‌های درسی آموزش فارسی در عصر مشروطه»،^۲ مقاله «کتاب‌های درسی در ایران از تأسیس دارالفنون تا انقلاب اسلامی»^۳ که در همه آنها به موضوع برنامه آموزشی، کتاب‌ها و مواد درسی در ایران اشاره شده است. در زمینه تاریخ مدرسه‌های نوین مازندران، در پژوهش‌هایی چون مقاله «تاریخچه فرهنگ ساری»^۴ و کتاب تاریخ آموزش و پرورش بابل و بندپی^۵ تنها اشاراتی گذرا به برنامه‌ریزی و مواد درسی مدارس نوین مازندران وجود دارد. بنابراین مطالعه جدی درباره این موضوع در مازندران به عمل نیامده است. نگارندگان پژوهش حاضر با مطالعه اسناد نویافته تاریخی و دست یافتن به داده‌های جدید تاریخی، چگونگی سیر برنامه‌ریزی آموزشی و مواد و کتاب‌های درسی مدارس مازندران را پیگیری کرده‌اند.

۱. نگاهی به سیر شکل‌گیری برنامه‌ریزی آموزشی، مواد و کتاب‌های درسی مدارس نوین ایران

۱-۱. برنامه‌ریزی آموزشی

برنامه آموزشی مدارس نوین متفاوت از آموزش مکتب‌خانه‌ای بود. افزون بر خواندن و نوشتن، ادبیات فارسی، مسائل دینی، علمی، زبان‌های خارجی، ورزش و آموزش‌های حرفه‌ای مانند نجاری و غیره نیز آموزش داده می‌شد (ملک المورخین، ۱۳۸۵: ۱۰۵/۱، ۱۳۸؛ محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۳۸۹/۱). با شیوه نوین آموزش الفبا توسط رشديه، کودکان در مدت کمتر از چهار یا پنج ماه خواندن و نوشتن را فرا می‌گرفتند (قاسمی پویا، ۱۳۷۷: ۲۸۸).

۱ محمود طاهر احمدی (پاییز و زمستان ۱۳۷۸)، «سیر تحول برنامه تحصیلی از مشروطه تا پایان سلطنت رضاشاه»، فصلنامه تحقیقات تاریخی گنجینه اسناد، ش ۳۵ و ۳۶، صص ۳۰-۴۶.

۲ محمود طاهر احمدی (تابستان ۱۳۸۵)، «پیشگامان تألیف کتاب‌های درسی آموزش فارسی در عصر مشروطه»، فصلنامه تحقیقات تاریخی گنجینه اسناد، ش ۲، صص ۲۱۵-۲۲۵.

۳ اسفندیار معتمدی (پاییز ۱۳۸۲)، «کتاب‌های درسی در ایران از تأسیس دارالفنون تا انقلاب اسلامی (۱۳۲۰-۱۳۵۷)»، نشریه تاریخ معاصر ایران، س ۷، ش ۲۷، صص ۱۱۱-۱۳۸.

۴ اسماعیل مهجوری (۱۳۳۷)، «تاریخچه فرهنگ ساری»، سالنامه فرهنگ استان دوم، تهیه کننده: حسن مشحون، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، صص ۳۱-۳۶.

۵ شهرام قلی‌پور گودرزی و یوسف الهی (۱۳۹۳)، تاریخ آموزش و پرورش بابل و بندپی، تهران: رسانش نوین.

در آغاز برای تدریس دروس مختلف، کتاب درسی وجود نداشت. پس از چندی میرزا یحیی دولت‌آبادی مدرسه «ادب» را به مرکزی برای اعزام معلم به ولایات و تألیف کتب درسی تبدیل کرد (قاسمی پویا، ۱۳۷۷: ۲۹۲؛ دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۲۶۰/۱). برنامه آموزشی روزانه با تلاوت همگانی قرآن آغاز و سپس زنگ نواخته می‌شد و شاگردان به کلاس‌ها می‌رفتند. پس از اذان ظهر و عصر، نماز جماعت برپا می‌شد. پس از تنفس و استراحت، کلاس‌ها برقرار می‌گردید. در پایان برنامه روزانه نیز مراسم دعا برگزار می‌شد (صدیق، ۱۳۴۰: ۸، ۹).

در برنامه آموزشی مدارس، روزهای تعطیل نیز گنجانده شده بود. از جمله در مدرسه «تربیت» تعطیلات چهل روزه در تابستان و برخی روزهای دیگر سال پیش‌بینی شده بود (ثابت، ۱۹۹۷م: ۱۶۸). در پایان سال تحصیلی با حضور علما، وزرا، اعیان و بزرگان شهر به همراه اولیای شاگردان، امتحانات سالانه برگزار می‌شد. پس از قبولی به هر دانش‌آموز گواهی‌نامه با مهر وزارت معارف اعطا می‌گردید (صدیق، ۱۳۴۰: ۱۰، ۱۱؛ ترابی فارسانی، ۱۳۸۹: ۷).

در سال ۱۳۲۹ق/۱۲۹۰ش. قانون اساسی معارف به تصویب مجلس شورای ملی رسید. آموزش دوره ابتدایی و حضور کودکان از هفت سالگی برای تعلیم و تربیت در مدارس اجباری شد. برنامه درسی از سوی وزارت معارف تدوین گردید و مدارس نیز زیر نظر دولت قرار گرفتند (ترابی فارسانی، ۱۳۷۸: سی و شش). با وجود این رخدادها، همچنان عدم هماهنگی وجود داشت. در برخی مدارس مواد درسی بیشتری تدریس می‌شد و محتوای دروس نیز برای درک و فهم دانش‌آموزان ابتدایی سخت و سنگین بود. این امر موجب می‌شد دانش‌آموزان مدارس به جای یادگیری مطالب درسی، آنها را به حافظه خود بسپارند (صدیق، ۱۳۴۰: ۱۷).

توجه به برنامه تحصیلی و تنظیم محتوای دروس، بیشتر از دوره وزارت نصیرالدوله بدر آغاز شد. تلاش برای برنامه‌ریزی درسی مدارس در حالی صورت می‌گرفت که فعالیت‌های فرهنگی کشور به سبب بحران‌های به وجود آمده پس از مجلس دوم شورای ملی تا پایان جنگ جهانی اول، دچار وقفه‌ای طولانی شده بود (حامدی، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

۲-۱. مواد و کتاب‌های درسی

میرزا حسن رشدیه علاوه بر تأسیس مدرسه، در تألیف کتاب‌های درسی نیز از پیشگامان بود. او که به اهمیت کتاب‌های درسی در آموزش نوین پی برده بود، به تألیف ۲۷ عنوان کتاب درسی از جمله *بدایة التعلیم*، *صد درس و شرعیات*، *مقدماتی* اقدام کرد (معتمدی، ۱۳۸۲: ۱۲۰). پس از تأسیس انجمن معارف در تهران، اعضای انجمن برای نوشتن کتاب‌های درسی جدید ترغیب و تشویق شدند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۲۱۴/۱). دولت‌آبادی کتاب *علی* را مشتمل بر اصول و فروع دین و تاریخ معصومین به صورت مصور برای تدریس در مکاتب و مدارس ملی منتشر کرد (سلطانی‌فر، ۱۳۷۶: ۲۹۰).

با توجه به اهمیت اخلاق در جامعه، کتاب‌هایی با نام *اخلاق مصور* به چاپ رسید. نخستین آنها توسط ابراهیم‌بن احمد صنیع‌السلطنه در سال ۱۳۱۹ ق/۱۲۸۰ ش. منتشر شد. کتاب‌های دیگری با همین عنوان از محمدعلی‌خان، میرزا علی‌خان مظفری و مهدی دبیرخاقان انتشار یافت (کیان‌فر، ۱۳۹۱: ۴۴، ۴۵؛ طاهر احمدی، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

برای آموزش زبان و ادبیات فارسی کتاب *فرائد الادب* را میرزا عبدالعظیم‌خان قریب‌گرکانی تألیف کرد. احمد سعادت از دیگر معلمان نویسنده و پرکار عصر قاجار، کتاب‌های *دستور فرهنگ*، *دستور سعادت و لالی*، *ادب* را نوشت (طاهر احمدی، ۱۳۸۵: ۲۱۶، ۲۱۷). علاوه بر آثار نام‌برده، کتاب‌های بسیاری از جمله *اصول علم جغرافیا* (دوره ابتدایی) نوشته میرزا رضاخان مهندس، *اصول علم حساب* تألیف مفتاح‌الملک، *انشاء* جدید نوشته مهدی دبیرخاقان، *پلبر فارسی یا علم الاشياء* نوشته محمد تدین و غیره به عنوان کتاب‌های درسی چاپ و منتشر شدند (سلطانی‌فر، ۱۳۷۶: ۳۹، ۴۱، ۵۵، ۷۲). انتشار این کتاب‌ها پیش از مشروطه آغاز شده بود، برخی از آنها همچنان در عصر پهلوی اول نیز منتشر می‌شد و مورد استفاده معلمان و دانش‌آموزان قرار می‌گرفت.

۳-۱. چگونگی برنامه‌ریزی آموزشی در مدارس نوین مازندران

نخستین مدارس نوین مازندران تحت تأثیر جریان فرهنگی پایتخت قرار داشتند. برنامه آموزشی، مواد و کتب درسی و چگونگی برگزاری امتحانات، همانند مدارس

جدید تهران بوده است. پس از مصوبات آموزشی مجلس شورای ملی، مدارس مازندران نیز همچون سایر ولایات، از بخشنامه‌های صادره از وزارت معارف پیروی می‌کردند. گویا اولین مدرسه جدید مازندران، یعنی مدرسه «معینیه» ساری، فاقد برنامه آموزشی منظمی بوده، ولی دروس مربوط به علوم جدید در آن تدریس می‌شد. در این مدرسه همچون نخستین مدارس تهران (رشدیه، علمیه و غیره)، شاگردان علاوه بر آموختن علوم، در فنون و هنرها مانند نقاشی و زبان خارجه نیز آموزش می‌دیدند (روزنامه حبل‌المتین، ۱۳ جمادی‌الثانی ۱۳۱۸: شماره ۱، ص ۱۷؛ روزنامه ثریا، ۵ جمادی‌الثانی ۱۳۱۸: شماره ۳۸، ص ۱۵).

از مدرسه «اعظامیه» بارفروش^۱ نیز همچون معینیه ساری، یک برنامه آموزشی مدون و منظم، آیین‌نامه و نظامنامه به دست نیامده است. البته می‌توان حدس زد همچون مدرسه «سالاریه» دارای برنامه آموزشی بوده است. در این مدرسه دروس عربی، حساب، جغرافیا، علوم طبیعی، فیزیک، شیمی و زبان فرانسه به شاگردان آموخته می‌شد (قلی‌پور و الهی، ۱۳۹۳: ۶۵). برخی مدارس تهران همانند مدرسه تربیت اقدام به تهیه لوازم آزمایشگاهی فیزیک، شیمی و دروس طبیعی کردند تا شاگردان را با این لوازم آشنا کنند (ثابت، ۱۹۹۷م: ۱۲۷). براساس یک قطعه عکس باقیمانده می‌توان پی برد که مسئولان مدرسه اعظامیه نیز آزمایشگاهی برای آشنایی بهتر و بیشتر شاگردان با دروس علوم طبیعی راه‌اندازی کرده بودند (الهی و دیگران، ۱۳۸۵: ۶۷). ملا محمدجان علامه از بانیان مدرسه اعظامیه، ساختمانی به رایگان در اختیار مدرسه قرار داده بود که به کتابخانه تبدیل شد.

نخستین مدرسه‌ای که برنامه آموزشی از آن باقی مانده، مدرسه سالاریه ساری است. این مدرسه به سه کلاس ابتدایی، سطحی یا فارسی و علمی تقسیم شده بود. در کلاس ابتدایی خواندن و نوشتن، در کلاس سطحی یا فارسی، تاریخ، جغرافیا، حساب، سیاق، خوشنویسی و در کلاس علمی، صرف و نحو عربی، ترجمه قرآن کریم و زبان‌های فرانسه و روسی آموزش داده می‌شد (مهبجوری، ۱۳۳۷: ۳۱). میرزا ابوالقاسم گروسی مدیر مدرسه و معلم عربی، میرزا سلیمان طیب متخلص به «حشمت ناظم»

۱ شهر بابل امروزی در استان مازندران. این شهر تاریخی در سده‌های گذشته مامطیر و بارفروش‌ده و از دوره قاجار بارفروش نامیده شد.

معلم حساب و تاریخ، میرزا احسان‌الله خان معلم فرانسه، میرزا فروغ‌الله معلم روسی و سیاق و آقا سید محمد معلم ابتدایی بوده‌اند (ندای وطن، ۲۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵: شماره ۳۴، ص ۴).

موقعیت جغرافیایی مازندران و شرایط سیاسی و اقتصادی آن، نفوذ روسیه تزاری در نواحی شمالی ایران و نقش روس‌ها بر تجارت و بازرگانی در مازندران از طریق شهرهایی چون بارفروش و مشهدسر، سبب شده بود مدارس نوین مازندران از همان سال‌های آغازین به تدریس زبان روسی توجه کنند و آن را در برنامه آموزشی خود قرار دهند. آموزش زبان روسی برای نخستین بار در مدرسه سالاریه ساری (۱۳۲۴ق/۱۲۸۵ش) آغاز شد؛ سپس در مدارس دیگری چون مدرسه «سعادت عمومی» شعبه تربیت بارفروش و مدرسه ایران و روس بارفروش نیز تداوم یافت (ساکما، ۲۶۸۹۳-۲۹۷). در ورقه احصائیه مدرسه سعادت عمومی بارفروش در سال ۱۳۳۳ق، زبان روسی به عنوان زبان آموزشی مدرسه معرفی شده است. میرزا فروغ‌الله رشتی معلم زبان روسی مدرسه بوده است که در سال‌های قبل در مدرسه سالاریه ساری نیز زبان روسی را آموزش می‌داده است. «جناب آقا میرزا فروغ‌الله رشتی عجالتاً معلم روسی است معلومات فارسی حساب روسی مقدماتی حکمت تحصیل در مدرسه عشق آباد و رشت نموده سن ۲۶ سال است» (ساکما، ۲۶۸۹۳-۲۹۷). مدرسه ایران و روس بارفروش نیز در ورقه احصائیه‌اش زبان روسی را از مواد درسی مدرسه برشمرده که تدریس آن برعهده آقا سیدحسین بوده است (ساکما، ۲۶۸۹۳-۲۹۷).

مدارس جدیدی که طی سال‌های ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۷ق/ ۱۲۸۰ تا ۱۲۸۸ش. شکل گرفته بودند، به دلیل دشواری‌های فراوان مجال کمتری برای تدوین و تنظیم نظامنامه و برنامه آموزشی داشتند. در آن سال‌ها رویدادهای سیاسی، فشار گروه‌های مخالف از جمله متعصبان مذهبی و کمبودهای مالی، موانع جدی بر سر راه تداوم فعالیت این مدارس بودند که در بیشتر مواقع به تعطیلی مدارس منجر می‌شدند. با تصویب قانون اساسی معارف در سال ۱۳۲۹ق/ ۱۲۹۰ش، به تدریج مدارس جدید در مازندران برنامه آموزشی و نظامنامه مدارس را تدوین کردند. اسناد به جای مانده از مدارس نوین مازندران، به‌ویژه از سال ۱۳۲۹-۱۳۴۴ق/ ۱۲۹۰-۱۳۰۴ش، اطلاعات منحصر به فردی درباره برنامه آموزش مدارس، مواد درسی و کتاب‌های مورد استفاده معلمان

به دست می‌دهند. گفتنی است از نظامنامه‌های مدارس مازندران طی این سال‌ها سندی بر جای نمانده است، اما بررسی و بازخوانی اسناد موجود نشان از وجود چنین نظامنامه‌هایی در مدارس مازندران دارد؛ از جمله در ورقهٔ احصائیة مدرسه اسلامیة بارفروش به تاریخ ۲۴ صفر ۱۳۳۳ق/ ۱۲۹۴ش، در پاسخ به سؤال «آیا رعیت خارجه پذیرفته می‌شود؟» چنین نوشته‌اند: «به موجب ماده ششم نظامنامه مدرسه تاکنون قبول نشده و بعد هم نخواهد شد» (ساکما، ۲۶۸۹۳-۲۹۷). این موضوع نشان از نظامنامه مدرسه دارد که در دست نیست.

برنامه آموزشی مدرسه «تأیید» ساری ۴۲ ساعت در هفته بوده و شاگردان مدرسه شش روز از روزهای هفته را موظف به حضور در مدرسه بودند. روزانه هفت ساعت اختصاص به آموزش و حضور شاگردان داشته که از این میزان پنج ساعت برای آموزش دروس، یک ساعت برای تنفس و زنگ تفریح و یک ساعت برای نماز در نظر گرفته شده بود. در برنامه آموزشی مدرسه تأیید به اردو و گردش نیز توجه شده بود؛ در صورت مساعد بودن هوا هفته‌ای چهار ساعت شاگردان مدرسه را به گردش می‌بردند (ساکما، ۵۱۰۸۴-۲۹۷). این برنامه آموزشی تقریباً در دیگر مدارس نیز اجرا می‌شد. در سند فوق اشاره شده که مدرسه «نصرت احمدی» ساری نیز روزانه پنج ساعت را به تدریس دروس اختصاص داده بود. گویا این برنامه برای مدارس شهری کاربرد داشته است. در مدارس روستایی مجموع ساعت تدریس هفتگی و روزهای تدریس کمتر از مدارس شهری بوده است. برنامه آموزشی مدرسه شرافت کجور، روزانه ۵ ساعت و هفتگی سی ساعت برای تدریس تنظیم شده بود (همان). شاید تفاوت موجود در ساعت تدریس (۴۲ ساعت در هفته در مدرسه تأیید و ۳۰ ساعت در مدرسه شرافت) به سبب در نظر گرفتن ساعت‌های مربوط به نماز و تنفس و عدم ثبت آن در ورقهٔ احصائیة و همچنین تحت تأثیر شرایط آب‌وهوایی مازندران و سخت بودن تحصیل در مدارس روستایی بوده باشد. شاگردان مدارس در بیشتر اوقات دو بار در روز به مدرسه می‌رفتند؛ یک بار نوبت صبح که تا ظهر ادامه داشت و برای صرف نهار به خانه می‌آمدند و بار دیگر در نوبت عصر به مدرسه بازمی‌گشتند. اغلب در ابتدای ورود به مدرسه مراسم آغازین داشتند؛ دانش‌آموزان به صف می‌شدند و دسته‌جمعی سرودی در مدح احمدشاه قاجار می‌خواندند (ایقانی، ۱۳۸۰: ۳۱، ۷۶).

به هنگام صف، پس از خواندن سرود و مناجات، به بهداشت کودکان توجه می‌شد و کوتاهی موی سر، ناخن‌ها و پاکیزگی لباس‌ها مورد بازدید قرار می‌گرفت. برای آموزش شرعیات دینی، پس از تعطیلی نوبت صبح، شاگردان به همراه مدیر و معلمان نماز می‌خواندند. بیشتر مدارس برای انجام نظافت و پاکیزگی مدرسه، از افرادی با عنوان خادم و فراش استفاده می‌کردند، اما در برخی مدارس همچون مدرسه «کفشگرکلا» ی علی‌آباد، این وظیفه به شاگردان مدرسه محول شده بود. این اقدام علاوه بر صرفه‌جویی مدرسه در هزینه‌های مربوط به نظافت، بر شاگردان نیز تأثیر تربیتی خوبی داشت. مدارس در روزهای جمعه تعطیل بودند (همان، ۱۰۹؛ شاهور، ۲۰۱۳م: ۲۷۹، ۲۸۰).

در برنامه‌ریزی آموزشی مدارس نوین مازندران به نیازهای جامعه و شرایط اقلیمی نیز توجه می‌شد. این موضوع را می‌توان در سال‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۰۲ش. ضمن برنامه تعطیلی تابستانی و تقاضای تشکیل کلاس‌های آموزش کشاورزی دید. در سال ۱۳۰۰ش. به دستور محمد شبانی رئیس معارف تبرستان، تعطیلی ۷۵ روزه برای فصل تابستان در نظر گرفته شد و مدارس دولتی از اول سرطان تعطیل شدند. اولیای شاگردان به تعطیلات اعتراض کردند و نامه‌های متعددی برای اداره معارف ایالتی فرستادند. آنان تعطیلات تابستانی را در روند یادگیری دانش‌آموزان نامطلوب می‌دانستند و خواستار دایر شدن مدارس دولتی در نیمی از روز شدند. با بیشتر شدن فشارهای وارده، رئیس معارف ایالتی نامه‌ای به وزارت معارف نوشت و تقاضای تأیید تعطیلی تابستانی یا رد آن را کرد. وزارت معارف در پاسخ بدین تقاضا دستور تعطیلی ۷۵ روزه مدارس تبرستان در تابستان را صادر کرد (ساکما، ۳۹۹۷۴-۲۹۷).

مازندران با داشتن آب‌وهوای معتدل، بارش کافی و خاک حاصلخیز، همواره مناسب کشاورزی بوده و از دیرباز محصولات آن صادر می‌شد. با توجه به این موقعیت، در سال ۱۳۰۲ش. اسدالله نوری رئیس اداره معارف و مدیر مدرسه «احمدی» بارفروش، تقاضای تأسیس کلاس فلاحت را به وزارت معارف ارائه داد: «... از نقطه نظر اینکه موقعیت کنونی مازندران اجازه می‌دهد کلاس فلاحت در یکی از مدارس دولتی تأسیس شود و تا حال در هیچ یک از مدارس مازندران کلاس مزبور دایر و افتتاح نگردید و چون مدرسه احمدی دولتی از هر حیث کسب اهمیت پیدا کرده لذا مقرر فرمایند معلمی که کاملاً دروس و عملیات امر فلاحتی را

عهده‌دار باشد از مرکز به بارفروش اعزام فرموده تا در این مدرسه کلاس فلاحتی را دایر نماید. تعیین حقوق معلم کلاس فلاحتی منوط به نظریات کارکنان وزارت جلیله متبوعه مرکزی است» (ساکما، ۲۴۹۶۰-۲۹۷).

نخستین مدرسه دخترانه ساری با نام «تربیت بنات»، علاوه بر دروس مرسوم، در برنامه آموزشی خود دروسی چون خیاطی، هنریدی (هنرهای دستی) و ورزش گنجانده بود. این مدرسه در سال ۱۳۰۱ ش. در برنامه کلاسی خود، دو کلاس تهیه (آمادگی) ترتیب داد. «یکی برای آموختن الفبا و مقدمات تدریس و دیگری کلاس تهیه دوم است که شاگردان را برای کلاس اول مطابق پروگرام وزارت جلیله معارف حاضر می‌کند» (ساکما، ۲۰۸۵۸-۲۹۷). مدیر مدرسه تربیت بنات ساری با توجه به پیشرفت قابل ملاحظه دانش‌آموزان مدرسه، پس از چند ماه آنها را از یک کلاس به کلاس دیگر برده است. او در پی این بوده که دانش‌آموزان را از نظر نمرات سطح‌بندی کند و با توجه به نمرات امتحانی اول حمل ۱۳۰۲ ش، کلاس‌بندی ثابتی برای تمام سال داشته باشد. مدرسه تربیت بنات ساری در برنامه جذب معلم برای کلاس‌های سوم و چهارم، شرط دارا بودن «تصدیق یکی از مدارس عالی طهران» را قید کرده بود (همان). علت این امر می‌تواند فقدان زنان تحصیل‌کرده در شهر ساری برای تدریس در کلاس‌های سوم و چهارم بوده باشد و یا اهمیتی که مدرسه به ارائه آموزش با کیفیت‌تر می‌داد.

مدیران و معلمان مدارس پس از پایان یافتن دوره آموزشی، با توجه به مواد درسی تعلیمی از شاگردان امتحان به عمل می‌آوردند. این امتحانات معمولاً در پایان سال برگزار می‌شد، اما بعدها براساس ماده ۷۹ نظامنامه مدارس، در دو نوبت جدی و جویا برنامه‌ریزی شد (ساکما، ۲۹۷۰۳۶۸۳۵). برای امتحانات پایان سال از حاکمان، بزرگان، اعیان، علما، مسئولان ادارات دولتی و خانواده‌های دانش‌آموزان دعوت به عمل می‌آمد تا در حضور آنها از شاگردان امتحان بگیرند. امتحانات نیز به دو صورت شفاهی و کتبی برگزار می‌شد. «... موافق پروگرام نسوان وزارت معارف تمام شاگردان یک دوره امتحان شش ماهه تحصیلات خودشان را در حضور جمعی از مخدرات محترمه ارائه کردند که مورد تحسین و شایان تمجید گردیدند» (ساکما، ۲۸۷۱۸-۲۹۷۰).

برای برگزاری بهتر امتحانات، هیئت ممتحنه‌ای از بزرگان شهر، مدیر و معلمان مدرسه تشکیل می‌شد. به همین منظور در سال ۱۳۰۲ ش. هیئت ممتحنه امتحان

پایانی سال ششم در ساری، از «آقایان رئیس عدلیه، معاون مالیه ایالتی مازندران، نراقی عضو محترم عدلیه، آقا سید میرزا علی مجتهد، یارائی معلم مدرسه دولتی، حاجی شیخ زین العابدین مدیر مدرسه ملی، آقا سید محمد معلم مدرسه دولتی تشکیل گردید. در پایان رئیس عدلیه به عنوان رئیس و یارائی به سمت منشی هیئت ممتحنه تعیین شدند» (ساکما، ۳۶۸۳۸، ۲۹۷۰).

برای برگزاری امتحانات جوزا ۱۳۰۲ ش. در مدرسه دخترانه بارفروش در پایه چهارم، هیئت ممتحنه با مشارکت زنان تحصیل کرده و بانفوذ شهر تشکیل شد. البته به گزارش رئیس معارف بارفروش، در پایه ششم چنین هیئتی تشکیل نشد؛ زیرا از زنان کسی شایستگی حضور در هیئت ممتحنه را نداشت. بنابراین امتحانات با حضور آقای سیف الاسلام از علمای برجسته شهر و اولیای شاگردان برگزار شد (همان).

براساس سند موجود از امتحانات مدارس ساری در سال ۱۳۰۲ ش، هیئت ممتحنه در تاریخ شنبه ۴ جوزا در اداره معارف برای تعیین موضوعات امتحانات کتبی، تشکیل جلسه داد و مقرر شد برای هر موضوع درسی چند سؤال کتبی تهیه شود تا به صورت قرعه در روز امتحان انتخاب شوند. موضوعات امتحانی به شرح زیر بود:

۱. دیکته: ۵ موضوع مختلف از کتاب‌های فرائد الادب و منشآت مصباح؛
۲. حساب و هندسه: ۱۵ مسئله در سه ورقه درباره تناسبات، مباحثه، مشارکت، کسور، سطوح و احجام؛
۳. سیاق: ۹ سؤال در سه ورقه درباره جمع و تفریق نقدی و جنسی؛
۴. انشاء: ۵ سؤال مختلف.

همچنین مواد امتحانی به ترتیب زیر میان اعضای هیئت ممتحنه تقسیم شد: برای رئیس عدلیه و نیک‌خو نماینده معارف، دروس فارسی، تاریخ و سیاق؛ معاون مالیه و یارائی دروس حساب، هندسه، جغرافیا و رسم؛ نراقی و حاجی شیخ زین العابدین دروس علم الاشياء، تعلیمات مدنی و حفظ الصحه؛ سید میرزا علی مجتهد و آقا سید محمد دروس قرآن، شرعیات و نصاب (همان).

۴-۱. مواد و کتاب‌های درسی در مدارس نوین مازندران

مدارس نوین مازندران در برنامه آموزشی خود از برنامه مورد تأیید وزارت معارف، مواد و کتاب‌های درسی متداول در مدارس جدید ایران استفاده می‌کردند. بنا

بر اسناد موجود از مدارس مازندران، این مواد و کتاب‌های درسی به شرح زیر است:
 - کلاس تهیه: کلاس تهیه به دانش‌آموزان پیش‌دبستانی یا آمادگی اطلاق می‌شد. در برنامه درسی شاگردان این کلاس، قرآن کریم و دستور فرهنگ قرار داده شد (ساکما، ۲۱۰۷-۲۹۷؛ همان، ۲۴۹۶۰-۲۹۷).

کتاب دستور فرهنگ در دو مجلد به چاپ رسید که جلد نخست آن تألیف میرزا مهدی‌خان فرهنگ و جلد دوم نوشته میرزا احمد سعادت بود. این کتاب شامل ۱۱۳ درس بود ۵۳ درس در جلد نخست و ۶۰ درس در جلد دوم و برای شاگردان مدارس ابتدایی تدوین شده بود (سلطانی‌فر، ۱۳۷۶: ۱۷۸).

مواد درسی و کتاب‌های مورد استفاده در شش کلاس دوره ابتدایی و نام نویسندگان کتاب‌ها عبارت بود از:

- کلاس اول: شرعیات جامع محمدی: سید محمد تدین؛ شرعیات نبوی: سید جلال‌الدین طهرانی؛ جغرافیا: سید محمد تدین؛ علم الاشیاء: سید محمد تدین؛ تاریخ منظوم: میرزا احمد کرمانی؛ تاریخ ایران: میرزا ابوطالب‌خان؛ صد درس: میرزا حسن رشديه؛ نخست نامه: ماطاوس ملک‌یانس؛ دستور فرهنگ: میرزا احمد سعادت؛ حساب مقدماتی: مترجم همایون؛ دستور دانش: مترجم همایون؛ اخلاق مصور: میرزا محمدعلی‌خان؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ حفظ الصحه: میرزا مجدالدین؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم‌خان قریب گرکانی.

- کلاس دوم: قرآن کریم؛ جغرافیا: میرزا محمد تدین؛ علم الاشیاء: میرزا محمد تدین؛ تاریخ: میرزا ابوطالب‌خان؛ تاریخ مختصر ایران: میرزا حسین‌خان؛ تاریخ منظوم ایران: ناظم‌الاسلام کرمانی؛ تاریخ ایران: سید محمد تدین؛ اخلاق مصور: میرزا محمدعلی‌خان؛ حساب مقدماتی: مترجم همایون؛ سیاق خطیر: مصطفی خطیر؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ حفظ الصحه: میرزا مجدالدین؛ شرعیات نبوی: سید جلال‌الدین طهرانی؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم‌خان قریب؛ دستور فرهنگ: میرزا احمد سعادت؛ لالی الادب: میرزا احمد سعادت؛ هندسه مقدماتی: رضاخان مهندس‌الملک؛ دستور زبان فارسی: میرزا عبدالعظیم‌خان قریب؛ انشاء: دبیر خاقان؛ نقاشی: مصورالملک؛ نخست نامه: ماطاوس ملک‌یانس؛ دستور دانش: مترجم همایون (ساکما، ۲۶۸۹۳-۲۹۷؛ همان، ۵۱۰۸۴-۲۹۷؛ همان، ۲۸۷۱۸-۲۹۷۰؛ همان، ۰۲۴۹۶۰-۲۹۷؛ همان، ۲۹۲۳۰-۲۹۷).

- کلاس سوم: قرآن کریم؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم خان؛ هندسه: مهندس الملک؛ هندسه: مترجم همایون؛ انشاء مقدماتی: دبیر خاقان؛ تاریخ مختصر ایران مقدماتی: میرزا حسین خان؛ تاریخ ایران: میرزا ابوطالب خان؛ تاریخ انبیاء مقدماتی: شیخ محمدعلی طهرانی؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ شرعیات: سید محمد تدین بیرجندی؛ شرعیات نبوی: سید جلال الدین طهرانی؛ جغرافیا: مترجم همایون؛ جغرافیا: سید محمد تدین؛ حساب: مترجم همایون؛ سیاق خطیر: مصطفی خطیر؛ حفظ الصحة: میرزا مجدالدین، علم الاشياء: مترجم همایون؛ لالی الادب: میرزا احمد سعادت؛ دستور زبان فارسی: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ نقاشی: مصورالملک (ساکما، ۵۱۰۸۴-۲۹۷؛ همان، ۲۴۹۶۰-۲۹۷؛ همان، ۲۹۷-۲۱۰۷؛ همان، ۲۹۲۳۰-۲۹۷).

- کلاس چهارم: قرآن کریم؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ دستور زبان فارسی: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ حساب: مترجم همایون؛ شرعیات: سید محمد تدین؛ شرعیات نبوی: سید جلال الدین؛ علم الاشياء: سید محمد تدین؛ علم الاشياء: مترجم همایون؛ جغرافیا: سید محمد تدین؛ انشاء: دبیر خاقان؛ هندسه: مهندس الملک؛ هندسه: مترجم همایون؛ تاریخ ایران مقدماتی: میرزا حسین خان؛ تاریخ ایران: میرزا ابوطالب خان؛ تاریخ انبیاء: شیخ محمدعلی طهرانی؛ سیاق، عربی کتاب خلاصة الصرف: سید محمد کرمانی؛ حفظ الصحة: میرزا ابوطالب خان؛ حفظ الصحة: میرزا مجدالدین؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ لالی الادب: میرزا احمد سعادت؛ نقاشی: مصورالملک؛ پلبر: سید محمد تدین بیرجندی (ساکما، ۵۱۰۸۴-۲۹۷؛ همان، ۲۴۹۶۰-۲۹۷؛ همان، ۲۱۰۷-۲۹۷؛ همان، ۲۹۲۳۰-۲۹۷).

کتاب پلبر مقدماتی یا همان علم الاشياء توسط مسیو پلبر فرانسوی به صورت مختصر در علوم طبیعی نوشته شد. در سال ۱۳۱۶ق. آقا میرزا محمد شیخ شاگرد طب مدرسه دارالفنون، آن را ترجمه و چاپ کرد. سپس میرزا محمدحسین اصفهانی معروف به فروغی و ذکاءالملک، آن را تألیف کرد. سید محمد تدین نیز برای کلاس‌های سوم و چهارم در پنج فصل و ۶۶ درس در مباحث انسان، حیوان، نبات، معدن، فیزیک و پلبر فارسی برای کلاس‌های پنجم و ششم در هفت فصل و مباحث انسان، حفظ الصحة، حیوان، نباتات، فلاحت، احجار، فیزیک و شیمی کتابی به نام پلبر به رشته تحریر درآورد (ملک‌المورخین، ۱۳۸۵: ۱/۳۱۶؛ سلطانی‌فر، ۱۳۷۶: ۷۲).

— کلاس پنجم: قرآن کریم؛ تعلیمات مدنی: سید محمد تدین؛ دستور زبان فارسی: میرزا عبدالعظیم خان قریب گرکانی؛ گلستان سعدی، جغرافیا: مترجم همایون؛ جغرافیا: میرزا ابوطالب خان، جغرافیا: میرزا حسین خان با تصحیح سید باقرخان، حساب: مترجم همایون، تاریخ عالم (عمومی): ذکاءالملک؛ تاریخ عمومی کوچک: آقا میرزا سید علیخان؛ تاریخ مفصل ایران: ذکاءالملک؛ هندسه: مترجم همایون؛ هندسه: جزوه میرزا عبدالحسین خان مدیر مدرسه احمدی بارفروش؛ هندسه: میرزا رضاخان مهندسالملک؛ پلبر: سید محمد تدین؛ انشاء: دبیر خاقان؛ نصاب: ابونصر؛ خلاصه الصرف: سید محمد کرمانی؛ سیاق خطیر: مصطفی خطیر؛ حفظ الصحه: میرزا ابوطالب خان؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ علم الاشياء: مترجم همایون؛ علم الاشياء: سید محمد تدین؛ لیکتورلانگاژ (آموزش زبان فرانسه) [نویسنده: نامشخص]؛ انقلاب کبیر فرانسه: سید محمد تدین؛ جواهرالصرف: سید محمد تدین؛ نقاشی: مصورالملک؛ شرعیات نبوی: سید جلال‌الدین طهرانی؛ شرعیات جامع محمدی: سید محمد تدین (ساکما، ۲۴۹۶۰-۲۹۷؛ همان، ۲۹۲۳۰-۲۹۷).

— کلاس ششم: قرآن کریم (تجوید و تفسیر)؛ تعلیمات مدنی: سید ضیاءالدین؛ تعلیمات مدنی: سید محمد تدین؛ پلبر: سید محمد تدین؛ دستور زبان فارسی: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ گلستان سعدی، مرزبان‌نامه، جغرافیا: مترجم همایون؛ جغرافیا: میرزا حسین خان با تصحیح میرزا سید باقرخان؛ حساب: مترجم همایون؛ حساب: جزوه مدیر مدرسه احمدی بارفروش؛ تاریخ عالم (عمومی): ذکاءالملک؛ تاریخ عمومی کوچک: میرزا سید علیخان؛ تاریخ ایران: ذکاءالملک؛ هندسه: مترجم همایون؛ هندسه: جزوه مدیر مدرسه احمدی؛ هندسه: میرزا رضاخان مهندسالملک؛ نصاب مذهب: ضیاءالدین؛ نصاب: ابونصر؛ انشاء: دبیر خاقان؛ انقلاب کبیر فرانسه: سید محمد تدین؛ عربی (کتاب‌های خلاصه الصرف): سید محمد کرمانی؛ مدارج القرائه: جرجیس همام، ترجمه ابراهیم بن محمد باقر قمی؛ قواعد الجلیه فی علم العربیه: جبرائیل اده، ترجمه محمد تدین؛ اخلاق و حفظ الصحه: میرزا ابوطالب خان؛ سیاق خطیر: مصطفی خطیر؛ شرعیات: سید محمد تدین؛ شرعیات: آقا شیخ محمد قمی؛ رسم و نقاشی: مصورالملک؛ علم الاشياء: مترجم همایون؛ علم الاشياء: سید محمد تدین؛ لیکتورلانگاژ (آموزش زبان

فرانسه) [نویسنده: نامشخص]؛ لآلی الادب: میرزا احمد سعادت؛ دستور زندگانی: میرزا احمد سعادت؛ فرائد الادب: میرزا عبدالعظیم خان قریب؛ اسهل المراسلات: حبیب الله بن حسینعلی اصفهانی. علاوه بر دروس فوق، در مدارس نوین مازندران زبان‌های خارجی فرانسه و روسی نیز تدریس می‌شد (ساکما، ۲۹۷۰۰۷۹۷۷؛ همان، ۵۱۰۸۴-۲۹۷؛ همان، ۳۸۰۳۷-۲۹۷۰؛ همان، ۲۶۸۹۳-۲۹۷؛ همان، ۲۹۷-۲۹۲۳۰-۲۴۹۶۰؛ همان، ۲۹۷-۲۹۲۳۰)

یکی از تفاوت‌های مدارس جدید و مکتب‌خانه‌های سنتی و قدیمی، استفاده از وسایل آموزشی نوین، میز، نیمکت و تخته‌سیاه بود. در بیشتر مدارس جدید مازندران دانش‌آموزان روی نیمکت می‌نشستند و معلم درس خود را بر روی تخته‌سیاه می‌نوشت. طبق اسناد موجود، در مدارس مازندران وسایل آموزشی نظیر نقشه جغرافیایی، کره جغرافیایی، میله بارفیکس و چوب و سه پایه ژیمناستیک، چرتکه، گونیا، پرگار، اشکال هندسی، اشکال علم‌الاشیاء، قاموس (لغتنامه عربی)، برهان (لغتنامه فارسی)، میزان‌الحراره، لغتنامه فرانسه، دفتر رسم، دفتر نقاشی و غیره مورد استفاده قرار می‌گرفت (ساکما، ۱۰۱۱۲-۲۹۷؛ همان، ۱۱۷۸۲-۲۹۷؛ همان، ۲۹۷-۵۱۰۸۴).

نتیجه‌گیری

در پی شکل‌گیری و توسعه مدارس نوین در تهران و سایر شهرستان‌ها از جمله مازندران، شیوه و محتوای آموزشی تغییر یافت. به تدریج برنامه آموزشی و کتاب‌های درسی متناسب با مدارس نوین تهیه، تدوین و تألیف شد. سیر تحولات برنامه‌ریزی آموزشی مدارس مازندران را می‌توان به دو دوره بخش‌بندی کرد؛ یکی از سال ۱۲۸۰ تا ۱۲۹۰ش (از زمان شکل‌گیری نخستین مدرسه در مازندران تا تصویب قانون اساسی معارف) و دیگری سال‌های پس از ۱۲۹۰ش. در میان اسناد مربوط به نخستین مدرسه‌های نوین مازندران، برنامه آموزشی مدون و منظم، آیین‌نامه و نظامنامه‌ای به دست نیامده است. این مطلب به هیچ روی به معنی فقدان برنامه‌ریزی آموزشی در مدارس مازندران آن عصر نیست. براساس داده‌های تاریخی، به‌ویژه از مدرسه سالاریه ساری، پیداست که بانیان و مدیران مدارس از برنامه آموزشی مشخصی برای تعلیم و تربیت شاگردان پیروی می‌کردند. آشکار است که مدارس جدید مازندران

در این مسیر از تجربه مدارس پایتخت بهره می‌گرفته‌اند و از برنامه آموزشی آنان الگوبرداری می‌کرده‌اند. حضور معلمان و مدیرانی که تجربه تدریس یا تحصیل در مدارس تهران را داشته‌اند، از عوامل انتقال تجربه برنامه آموزشی و مواد درسی مدارس تهران به مازندران بوده است.

در سال‌های پس از ۱۲۹۰ ش. با تأسیس وزارت معارف و اوقاف، تصویب قانون اساسی معارف، برنامه‌ریزی درسی در این وزارتخانه و همچنین تأسیس اداره معارف ایالتی مازندران در سال ۱۲۹۸ ش. در زمان حکومت ظهیرالملک بر مازندران، مدارس این ایالت موظف به پیروی از برنامه‌های آموزشی و تربیتی وزارت معارف شدند. در برگه‌های احصائی مدارس مازندران این مطلب به روشنی دیده می‌شود. مدارس جدید مازندران در برنامه درسی هفتگی خود آموزش الفبا، خواندن و نوشتن فارسی، شرعیات، مقدمات عربی، ریاضی، علوم طبیعی (فیزیک و شیمی)، تاریخ، جغرافی، زبان‌های خارجی (فرانسه، روسی، انگلیسی)، هنرهای دستی، نقاشی، ورزش و حتی مهارت‌هایی چون نجاری و غیره را گنجانده بودند. برخی مدارس برای آشنایی بیشتر و بهتر شاگردان با دروس علوم طبیعی، آزمایشگاه دایر کرده بودند.

مواد و کتاب‌های درسی مورد استفاده معلمان مدارس نوین مازندران، همان کتاب‌های رایج در مدارس کشور بوده است. تنها در مدرسه احمدی بارفروش برای درس‌های هندسه پایه پنجم و حساب پایه ششم از جزوه میرزا عبدالحسین خان تبریزی مدیر آن مدرسه استفاده می‌شد.

وضعیت اقلیمی و موقعیت جغرافیایی مازندران و شرایط سیاسی و اقتصادی آن، بر روند برنامه‌ریزی آموزشی مدارس این ناحیه در زمینه‌های آموزش زبان روسی، تدریس کشاورزی و برپایی کلاس فلاحه، ساعت برنامه هفتگی و تعطیلات تابستانی تأثیراتی داشته است.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

— الهی، یوسف، محمد شکری فومشی و شهرام قلی‌پور گودرزی (۱۳۸۵)، عکس‌های تاریخی بابل، تهران: رسانش.

- ایقانی، شقایق (۱۳۸۰)، *تاریخچه مدارس بهایی مازندران*، [بی جا]، مؤسسه معارف عالی امر.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۹)، *گزیده اسناد نظام آموزش و مجلس شورای ملی (دوره سوم تا پنجم)*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- (۱۳۷۸)، *اسنادی از مدارس دختران از مشروطیت تا پهلوی*، تهران: انتشارات سازمان اسناد ملی ایران.
- ثابت، عباس (۱۹۹۷م)، *تاریخچه مدرسه تربیت بنین*، دهلی نو: مؤسسه چاپ و انتشارات مرآت.
- حامدی، زهرا (۱۳۹۴)، *مبانی ایدئولوژی حاکمیت و تأثیر آن بر متون و مواد درسی در عصر پهلوی اول*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، *حیات یحیی*، ج ۱، تهران: عطار و فردوسی، چ ۴.
- سلطانی فر، صدیقه (۱۳۷۶)، *فهرست کتب درسی چاپ سنگی موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- شاهور، سلی (۲۰۱۳)، *مدارس فراموش شده (بهائیان و آموزش و پرورش نوین در ایران)*، ترجمه حوریوش رحمانی، استکهلم: نشر باران.
- صدیق، عیسی (۱۳۴۰)، *یادگار عمر*، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب، چ ۲.
- طاهر احمدی، محمود (تابستان ۱۳۸۵)، «پیشگامان تألیف کتاب‌های درسی آموزش فارسی در عصر مشروطه»، *فصلنامه تحقیقات تاریخی گنجینه اسناد*، س ۱۶، ش ۶۲ (دفتر دوم)، صص ۲۱۵-۲۲۵.
- قاسمی بویا، اقبال (۱۳۷۷)، *مدارس جدید در دوره قاجاریه (بانیان و پیشروان)*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قلی‌پورگودرزی، شهرام و یوسف الهی (۱۳۹۳)، *تاریخ آموزش و پرورش بابل و بندپی*، تهران: رسانش نوین.
- کیان فر، جمشید (تابستان ۱۳۹۱)، «تا نگرید طفل کی نوشد لبن»، *فصلنامه فرهنگ مردم؛ ویژه‌نامه قاجار (آموزش و پرورش کودکان در دوره قاجار)*، ش ۴۲، صص ۲۷-۵۴.
- محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۰)، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲.
- معتمدی، اسفندیار (پاییز ۱۳۸۲)، «کتاب‌های درسی در ایران از تأسیس دارالفنون تا انقلاب اسلامی ۱۳۲۰-۱۳۵۷»، *نشریه تاریخ معاصر ایران*، س ۷، ش ۲۷، صص ۱۱۱-۱۳۸.
- ملک‌المورخین، عبدالحسین خان (۱۳۸۵)، *مرآت الوقایع مظفری*، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: میراث مکتوب.
- مهجوری، اسماعیل (۱۳۳۷)، «تاریخچه فرهنگ ساری»، *سالنامه فرهنگ استان دوم*، چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، صص ۳۱-۳۶.

ب. اسناد

- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۱۰۱۱۲-۲۹۷.
-، سند شماره ۱۱۷۸۲-۲۹۷.
-، سند شماره ۵۱۰۸۴-۲۹۷.
-، سند شماره ۰۷۹۷۷-۲۹۷۰.
-، سند شماره ۵۱۰۸۴-۲۹۷.
-، سند شماره ۳۸۰۲۷-۲۹۷۰.
-، سند شماره ۲۶۸۹۳-۲۹۷.
-، سند شماره ۲۴۹۶۰-۲۹۷.
-، سند شماره ۲۹۲۳۰-۲۹۷.
-، سند شماره ۲۴۹۶۰-۲۹۷.
-، سند شماره ۲۱۰۷-۲۹۷.
-، سند شماره ۰۲۴۹۶۰-۲۹۷.
-، سند شماره ۰۲۹۲۳۰-۲۹۷.
-، سند شماره ۲۸۷۱۸-۲۹۷۰.
-، سند شماره ۳۶۸۳۸-۲۹۷۰.
-، سند شماره ۳۶۸۳۵-۲۹۷۰.
-، سند شماره ۲۰۸۵۸-۲۹۷.
-، سند شماره ۳۹۹۷۴-۲۹۷.

پ. روزنامه‌ها

- روزنامه حبل‌المتین (۱۳ جمادی‌الثانی ۱۳۱۸)، سال هشتم، شماره ۱، ص ۱۷.
- روزنامه ثریا (۵ جمادی‌الثانی ۱۳۱۸)، سال دوم، شماره ۳۸، ص ۱۵.
- روزنامه ندای وطن (۲۶ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵)، شماره ۳۴، ص ۴.

List of sources with English handwriting:

- Dolatabadi, Yahya (1983), Hayat Yahya, Tehran: Attar and Ferdowsi.
- Elahi, Yusuf va digaran (2006), Akshaye tarikhie Babol. Tehran: Rasanesh.
- Ghasemi Puya, Iqbal (1998), Madarese jaded dar doreh Qajar (Baniyan va pishrovan), Tehran: Markaz nashr daneshgahi.
- Hamedi, Zahra (2015), Mabani ideology Hakemiyat va tasir an bar moton va

- mvad darsi dar asr phlavi avval, Tehran: Nashr Tarikh Iran.
- Iqani, Shagaig (2001), Tarikhch Madares Baha'i Mazandaran, Bija, Moasseseh Ali Amr.
 - Kianfar, Jamshid (2011), "Ta nageryad tefl kei noshad laban", Faslnameh Farhang Mardom Vijhehnameh Qajar (Amozesh va parvareh Kodkan dar doreh Qajar), shomareh 42, Tabestan, pp, 27-54.
 - Mahboubi Ardakani, Hossein (1991), Tarikh Moassesat Tamaddoni Gadid dar Iran, Tehran: Entesharat Daneshgah Tehran.
 - Mahjuri, Ismaeil (1958), "Tarikhcheh Farhang Sari", Salnameh Farhang Ostan Dovvom, Tahayeh konandeh Hassan Mashhoun, chapkhaneh Sherkat sahami tab Ketab, pp, 31-36.
 - Malek al-Movarekhin, Abdul Hossein Khan (2006), Merat ol-Vaghaye Mozafari, tashih Dr. Abdul Hossein Navaei, Tehran: Miras Maktob.
 - Motamedi, Esfandiar (2003), "Ketabhaie Darsi dar Iran az tasis Dar al-Funun ta Enghelab Islami 1320-1357", Nashriyeh Tarikh Moaser Iran, sal 7, shomareh 27, Paeiz, P 111-138.
 - Qolipur Gudarzi, Shahram va Yusuf Elahi (2014), Tarikh Amozesh va parvareh Babol va Bandpei, Tehran: Rasaneh Novin.
 - Roznameh Habal Al Matin (1901), sal 8, shomareh 1, 13 Jumadi al-Sani.
 - Roznameh Neday Watan (1907), shomareh 34, 26 Rabi al-sani.
 - Roznameh Soraya (1901), Sal 2, Shomareh 38, 5 Jumadi al-Sani.
 - Sabet, Abbas (1997), Tarikhcheh Madares Banin, Delhi no: Moasseseh chap va Enteshrat Merat.
 - Sadiq, Isa (1961), Yadegar Omr, Tehran: Sherkat Sahami Tab Ketab.
 - Sakma, Sazman Asnad Melli Iran, 297-2107, 297-10112, 297-11782, 297036835, 297038027
 - 297-39974, 297-20858, 297-024960, 297-26893, 297-29230, 297-51084, 297007977,
 - 297028718, 297036838.
 - Shahvar, Soli (2013), Madares Faramosh sodeh (Bahá'eyan va Amozesh va parvareh Novin dar Iran). Trajomeh Haryvash Rahmani, Stockholm: Nashr Baran.

- Soltanifar, Siddiqa (1997), Fehrest Kotob Darsi chap sangi mojud dar ketabkhaneh Melli Jomhori Eslami Iran, Tehran: ketabkhaneh Melli Jomhori Eslami Iran.
- Taher Ahmadi, Mahmoud (2006), "Pishgaman Talif Ketabhaye Darsi Amozesh Farsi dar asr Mashroteh", Ganjineh Asnad, sal 16, Daftar 2, Tabestan, shomareh 62, pp. 225-215.
- Torabi Farsani, Soheila (2010), Gozideh Asnad Nezam Amozesh va Mjles Shoraye Melli(Doreh sevom ta panjom), Tehran:MozeH va Markaz Asnad Mjles shora Eslami.
- ----- (1999), Asnadi Az Madares Dokhtaran az Mshrotiyat ta Pahlavi, Tehran: Entesharat Sazman Asnad Melli Iran.

تأملی بر تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی در سه سده اخیر

عبدالله فرهی^۱

احمدشعیب مسلم‌یار^۲

چکیده: نگارندگان این مقاله در پی شناخت تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی سده‌های هجدهم، نوزدهم و بیستم میلادی بوده‌اند و آنچه از این پژوهش به دست آمده، نشان می‌دهد که در تاریخ‌نگری مورخان چون محمود الحسینی، شکارپوری، خالص، نوری و ریاضی نوعی تقدیرگرایی، جبر تاریخی و تقدس‌گرایی وجود دارد. همچنین این مورخان به رخدادها و وقایع تاریخی عمدتاً نگاهی اسطوره‌ای، قومی و نخبه‌گرا دارند. مورخان چون علوی، خالص، خوافی و ریاضی بر فایده‌مندی، عبرت‌آموزی و بصیرت‌افزایی تاریخ تأکید داشته‌اند. البته با گذر از فیض محمد کاتب به عنوان یک نقطه عطف مهم در دگرگونی نحوه نگارش مورخان به تاریخ، به مورخان سده بیستم میلادی می‌رسیم که از غبار، کهزاد، حبیبی و کاکر گرفته تا عطایی، فرهنگ و سیستانی، تاریخ‌نگری‌شان بیشتر متأثر از ملی‌گرایی بوده و برای افغانستان تاریخ پنج‌هزارساله همراه با نژاد آریایی را قائل شده و براساس همین نگارش، دوره‌های مختلف آریانا، خراسان و افغانستان معاصر را برای تاریخ افغانستان مشخص کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگری، افغانستان معاصر، ملی‌گرایی، افغانستان تاریخی

۱ استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) farrahi.as@gmail.com

۲ دکترای تاریخ اسلام، استاد دانشگاه دولتی سمنگان افغانستان muslimyar.786@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰

A Reflection on the Historical Attitude of Afghan Historians in the Last Three Centuries

Abdollah Farrahī¹
Aḥmad Shu‘ayb Muslimyār²

Abstract: In this paper, we seek to understand the historical attitude of Afghan historians in the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries and what has been obtained from this research shows that in the historical attitude of historians such as Maḥmūd al-Ḥussaynī, Shekārpūrī, Khāleṣ, Nūrī and Rīyāsī, there is a kind of destiny, historical determinism and sanctity. Moreover, these historians have mainly mythological, ethnic and elitist views towards historical events. Historians such as ‘Alavī, Khāleṣ, Khwāfī, and Rīyāsī have also emphasized the usefulness, lesson learning, and enlightenment of history. However, with the passing of Feyṣ Muḥammad Kātīb as an important turning point in the transformation of historians attitudes towards history, we come to twentieth-century historians who, from Ghobār, Kohzād, Ḥabībī and Kākar to ‘Aṭā’ī, Farhang and Sīstānī, have been more influenced by nationalism, and have given Afghanistan a 5,000-year history with the Aryan race. Based on this view, they have identified different periods of Ariana, Khorasan and contemporary Afghanistan for the history of Afghanistan.

Keywords: historiography, historical attitude, contemporary Afghanistan, nationalism, historical Afghanistan.

-
- 1 Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Islamic Denominations (Mazāheb-e Eslāmī) (Corresponding Author)
farrahi.as@gmail.com
 - 2 PhD in Islamic History, Professor at Samangan State University, Afghanistanmuslimyar.786@gmail.com
- Recive Date: 2021/02/28 Accept Date: 2021/08/11

مقدمه

تاریخ‌نگری به معنای بینش و جهان‌بینی نسبت به وقایع تاریخی است. مورخ یا تاریخ‌نگار وقتی به معنا، مفهوم، مسیر، هدف یا فایده تاریخ توجه می‌کند، نگرش وی درباره تاریخ مطرح می‌شود. او بر همین اساس به عرصه تاریخ‌نگری وارد می‌شود و اینجا سرآغاز تفکر فلسفی وی درباره تاریخ است. تاریخ‌نگری به معنا، مسیر، هدف، سنن و احیاناً قوانینی که در تاریخ هست و به توجیهات مربوط به آن می‌پردازد (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۹۸). تاریخ‌نگری آن‌گونه که «بندتو کروچه» گفته، به معنای روایت‌های گوناگون از فکر تاریخی‌نگر است که در قرن نوزدهم به شکل برجسته‌ای به خصوص در آلمان توسعه یافته بود. «هیستوریسم» تأکیدی است بر تاریخ‌مند بودن همه دانش‌ها و شناخت و نقدی است بر معرفت‌شناسی ضد تاریخی تفکر روشنگری یا نظریه‌ای که طبق آن همه پدیدارهای فرهنگی به نحو تاریخ‌مند متعین می‌شوند و تاریخ‌دانان هر سده تاریخی باید بدون تحمیل هرگونه سیستم شخصی یا سیستم ارزیابی مطلق، مطالعه کنند (صالحی، ۱۳۸۹: ۲۳، ۲۴). البته تاریخ‌انگاری به معنای نوع نگاه به تمام پدیده‌ها از منظر تاریخ است. بنابراین تاریخ‌انگاری نه تاریخ‌نگاری است و نه جعل تاریخ، بلکه ما در تاریخ‌انگاری به جامعه، فرهنگ، اقتصاد، سیاست و بالأخره به همه امور نگاه تاریخی داریم (شصت سال تاریخ‌انگاری در افغانستان، ۱۳۹۰: ۴۲). براساس این تعاریف، به ندرت می‌توان در افغانستان مورخی را دید که در مورد رویدادها، گزارش‌ها و شخصیت‌های سیاسی در تاریخ معاصر قضاوت نکند و نسبت به تحلیل وضع موجود، گذشتگان را مقصر نداند و نگرش تاریخی نداشته باشد. درواقع، عموم مورخان افغانستانی به تمامی پدیده‌های فکری-اجتماعی و سیاسی-اقتصادی از منظر تاریخ نگاه می‌کنند. براساس شواهد، تاریخ‌انگاری یا تاریخ‌نگری بخشی از طرز نگاه نخبه‌ها و مردم افغانستان نسبت به تحولات جاری در کشور است که از عموم مردم افغانستان تا استادان دانشگاه‌ها و طیف گسترده‌ای از علمای مذهبی و تکنوکرات‌های غربی همه در فهم، تحلیل و درک تاریخ معاصر افغانستان اظهار نظر می‌کنند. میزان نگرش تاریخ‌نگری مردم به حدی متنوع و متضاد است که حتی در مورد شخصیت‌های بزرگ سیاسی کشور اجماع و توافق نظر وجود ندارد و دیده می‌شود که نگاه‌های تباری در تاریخ‌نگری مردم بر نگاه‌های واقعی غلبه کرده است. برای نمونه، در مورد

شخصیت شاه امان‌الله خان که از شاهان معاصر افغانستان است و مهم‌ترین رویداد تاریخ معاصر افغانستان، یعنی استقلال کشور از استعمار انگلیس، در دوران حکمروایی او رقم خورد، اجماع نظر وجود ندارد. عده‌ای او را بانی اصلاحات و نوگرایی در افغانستان می‌دانند؛ در حالی که شماری شاه امان‌الله خان را به فاشیسم، قوم‌پرستی و الحاد متهم می‌کنند و این نگرش درباره دیگر شخصیت‌های سیاسی هم ادامه دارد؛ بدین سبب محتوای تاریخ معاصر افغانستان فضایل و ذکر مفاخر خاندان‌های حاکم و رجال برجسته سیاسی را در برمی‌گیرد و از نقش مردم در سیر تحول و دگرگونی‌های تاریخی کمتر یاد شده است. این موضوع سبب شده است منتقدان تاریخ معاصر افغانستان، نقدهایی جدی به نگرش و تاریخ‌نگاری مورخان در دوران معاصر داشته باشند (یزدانی، ۱۳۸۵: ۲۲۳، ۲۲۴). صاحب‌نظر مرادی در مقاله‌ای با عنوان «پوزیتویسم یا ویرانگری تاریخ در افغانستان» نوشته است: «تاریخ‌نگاری رسمی تصویری از زشتی‌های قدرت است که وحدت اقوام کشور را شکافته و با نفی ارزش‌های شهروندی شکل گرفته است و بیشتر به جبرگاه اندیشه‌ها شباهت دارد. جعل به جای واقعیت قرار گرفته که ماهیت و محتوای آن را فاقد اعتبار ساخته است» (مرادی، ۱۳۹۰: ۱۲). همچنین بصیراحمد دولت‌آبادی مؤلف کتاب *شناسنامه افغانستان* درباره نگارش‌های رسمی اعتراض کرده و نوشته است: «در تاریخ باستان ما تمامی افتخارات مربوط به سرزمین است؛ نه به قوم و طایفه خاص امروزی که متأسفانه دستبردهای فراوانی صورت گرفته؛ به اندازه‌ای که چهره واقعی تاریخ کشور را مخدوش ساخته است» (دولت‌آبادی، ۱۳۸۵: ۲۴۸). طرح تئوری هم‌نژاد به نام نژاد پاک آراین که طی تفاهم‌نامه‌ای بین دولت‌های افغانستان و آلمان نازی صورت گرفت، تحت همین دستور در نگرش‌های رسمی خون آریاپرستی به حرکت درآمد که نمود آن را در نوشته‌های احمدعلی کهزاد و سردار نجیب‌الله توروینا (به نام آریانا و استرابون) می‌توان یافت؛ به همین دلیل نازی‌ها با طرح نژاد آراین، این واژه را به اندیشه نژادپرستی تبدیل کردند که با شکست نازیسم‌های هیتلری این نام به سرعت به حافظه تاریخی سپرده شد (مرادی، ۱۳۹۰: ۱۴).

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری

افغانستان در سه سده اخیر، به‌ویژه در دوران معاصر متأثر از دگرگونی‌های داخلی و

تحولات فکری- سیاسی جهانی است که نخستین نمونه‌های آن تحولات، به سده هجدهم برمی‌گردد. افغانستان در این دوران تا دوران پادشاهی امیر عبدالرحمن خان تحت سلطه نظام خان‌خانی قرار داشت و حکومت نیرومند مرکزی وجود نداشت که کشور را به صورت متمرکز اداره کند و خانواده‌های پر قدرت هر یک زندگی را به نفع خود مدیریت می‌کردند. کشور در آتش جنگ‌های داخلی می‌سوخت و انگلیسی‌ها به منظور جلوگیری از پیشروی دولت روسیه تزاری، اداره امور کشور را به صورت مستقیم و غیرمستقیم به دست گرفته بودند. در چنین دوران بحرانی بود که امیر عبدالرحمن خان به قدرت رسید و با غلبه بر مدعیان تاج و تخت، موفق به گرفتن زمام امور شد (طنین، ۱۳۸۳: ۳). مظاهر تمدن جدید (مدرنیسم) برای اولین بار در دوران زمامداری امیر شیرعلی خان وارد افغانستان گردید و برای نخستین بار در کشور افغانستان نشریه‌ای به نام *سراج الاخبار* منتشر شد و این دوران همزمان با تاریخ‌نگاری رسمی در کشور بود که تاریخ به عنوان یک واحد درسی وارد برنامه‌های آموزشی معارف شد.^۱

۱ در تأملی بر تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی در سه سده اخیر، توضیح این نکته لازم است که شناخت جامع‌تر تاریخ‌نگری افغانستان در این سه سده نیاز به انجام پژوهش‌های بیشتری دارد. همچنین تأثیر آثار و نوشته‌های تاریخی این دوران بر مورخان عصر حاضر و تأثیر آنان از مورخان پیشین موضوعاتی است که باید به‌طور مستقل و در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد. در این مقاله، پس از نگاهی کوتاه به زندگی مورخان در سده‌های هجدهم، نوزدهم و بیستم میلادی، با استفاده از آثار به جای مانده آنان، تاریخ‌نگری‌شان بررسی شده است. اهمیت تاریخ‌نگاری به عنوان سند مکتوب که سیر تحول و تداوم تاریخی اقوام و ملل را در خود دارد، ایجاب می‌کند که برای فهم و درک بهتر منابع تاریخی، پژوهش‌های بیشتری صورت گیرد؛ زیرا این پژوهش‌ها در برطرف ساختن خلأ موجود در مطالعات تاریخی افغانستان ضروری پنداشته شده است و نیاز به بررسی‌های هرچه بیشتر، به‌ویژه درباره سیر تحول و تکوین تاریخ‌نگاری جریان‌های تاریخ‌نگارانه در دوران معاصر افغانستان دارد؛ زیرا افغانستان بخشی از جغرافیای جهان اسلام و حوزه تمدن فارسی‌زبان است که در آن آثار مهمی خلق شده است. از این رو، ضروری است روش و بینش تاریخ‌نگاران افغانستانی هرچه بیشتر بررسی شود. هرچند درباره افغانستان در دوران معاصر مقالات، کتب و رساله‌های دانشجویی بسیاری از سوی دانشجویان افغانستانی در کشورهای منطقه به‌ویژه جمهوری اسلامی ایران صورت گرفته است، اما جای آثار و پژوهش‌های تاریخ‌نگارانه‌ای که مسئله محور و برخوردار از چارچوب مفهومی و نظری با بار علمی و دانشگاهی باشد، خالی است. بر این اساس، نویسندگان با وسواس تمام در کتابخانه ملی افغانستان واقع در شهر کابل، دانشگاه‌های مرکز و دانشگاه‌های استان‌های مختلف کشور، ریاست آکادمی علوم افغانستان، کتابخانه‌های مجلس و ملی جمهوری اسلامی ایران و سایر کتابخانه‌های شخصی در شهرهای مختلف افغانستان و ایران جست‌وجو کردند. نتیجه اینکه تاکنون در زمینه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری در افغانستان آثار اندکی تألیف شده است و یا شاید افغانستانی‌های مهاجر در کشورهای همسایه، پژوهش‌هایی انجام داده باشند که نویسندگان بدان دست نیافته‌اند. با این وصف، آثار انگشت‌شماری را معرفی می‌کنیم که به تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی پرداخته‌اند. برای مثال، رساله دکتری احمدشعیب مسلم‌یار (یکی از نگارندگان این مقاله)،

دانش آموخته گروه تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی است که از رساله دکتری وی با عنوان «جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری افغانستان در دوران معاصر از دوره استقلال تا خروج نیروهای اتحاد جماهیر شوروی (۱۹۱۹ تا ۱۹۸۹)» در این دانشگاه دفاع کرده است. وی در این اثر تلاش کرده است ضمن معرفی بینش و روش کار مورخان افغانستانی، آنان را به جریان‌هایی (ملی‌گرا، چپ و اسلام‌گرا) تقسیم کند و طی مباحث مفصلی نحلّه‌های فکری مورخان افغانستانی، ویژگی‌های تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری آنها را نیز تحلیل و تبیین کند. منبع دیگری که تاریخ‌نگاری افغانستان را به صورت دائرةالمعارفی تبیین کرده، کتاب *تاریخ‌نویسی در افغانستان* است. نویسنده این اثر شاه محمود است. وی سعی کرده سیر تحول و تطور تاریخ‌نگاری در افغانستان را بیان کند و ضمن بیان فهرستی بسیار فشرده از دوره‌های تاریخی افغانستان، به معرفی مورخان و آثار آنها بپردازد. او مدعی شده است در نوشتن این کتاب از بیش از سیصد منبع داخلی و خارجی استفاده کرده است. وی هدف از این پژوهش را تحلیل و تفسیر دقیق از تاریخ‌نویسی در افغانستان، از کهن‌ترین دوره تا به امروز دانسته و آن را پاسخ‌گوی نیازهای علمی استادان، دانشمندان و دانشجویان رشته تاریخ دانسته است. ایراد عمده *تاریخ‌نویسی در افغانستان* نبود تحلیل و نظریه‌های علمی درباره تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری است و نویسنده رویکردی دائرةالمعارفی به موضوع دارد. در ضمن *دائرةالمعارف/انگلیسی‌زبان/ایرانیکا* در مدخل «تاریخ‌نگاری در افغانستان» به سیر تحول تاریخ‌نگاری افغانستان از آغاز ظهور سلسله سدوزی‌ها در سال ۱۷۴۷م. به رهبری احمدشاه درانی به عنوان نخستین حکومت مستقل افغانستانی نگاهی گذرا داشته و موضوع تاریخ‌نگاری‌های افغانستان را در دوران معاصر، تاریخ‌نگاری سیاسی و درباری دانسته و از محمود الحسینی نویسنده مشهور دربار احمدشاه درانی، به عنوان مورخ وقایع‌نگار یاد کرده است؛ مورخی که به شرح رویدادهای دوره زمامداری و سفرهای نظامی احمدشاه درانی به سوی هند پرداخته است. همچنین مجموعه ادبی خوشحال‌خان را که شاعر پرآوازه در زبان و ادبیات پشتو است و اشعارش بار تاریخی دارد، یادآور شده و در ادامه، خاطرات امیر عبدالرحمن‌خان را که محتوای آن مجموعه فرمان‌های امیر و تعامل او با مردم است، متذکر شده است. به همین ترتیب، از تاریخ‌نگاری فیض محمد کاتب، مورخ رسمی دوره سلطنت امیر حبیب‌الله و شاه امان‌الله، یاد کرده و آثار کاتب را مهم‌ترین منبع درباره جنگ‌های افغانستان و انگلیس و اداره استبدادی آن دوره دانسته است. در نهایت، از ایجاد نهادهای ادبی و تاریخی در زمان محمد نادرشاه به نام انجمن‌های ادبی کابل، انجمن ادبی قندهار و آکادمی زبان پشتو به ریاست عبدالحی حبیبی به عنوان رئیس آن اداره در سال ۱۹۴۰م. یاد کرده که وظیفه یک بخش آن تاریخ‌نگاری براساس الگوبرداری از مؤسسات علمی فرانسه بود. به باور نویسندگان دائرةالمعارف، دوران تجاوز قشون سرخ شوروی به افغانستان نقطه تحول مهمی در تاریخ‌نگاری افغانستان است؛ زیرا با روی کار آمدن کمونیست‌ها تاریخ‌نگاری در افغانستان نگاهی نو به خود گرفت و گفتمان حضور و جایگاه سایر اقوام غیرپشتون با مفاخر تاریخی‌شان در تاریخ‌نگاری افغانستان مطرح شد؛ درحالی‌که در رژیم‌های قبلی از روی اجبار در چارچوب سلطه پشتون‌ها با عنوان هویت ملی افغانستان، براساس الگوی اتحاد شوروی تحمیل می‌شد. همچنین از رسمیت یافتن طیف وسیعی از زبان‌های محلی از جمله ازبکی، ترکمنی و نورستانی در کنار زبان پشتو و دری یادآوری کرده است.

یادنامه فیض محمد کاتب مجموعه مقالاتی است که به کوشش حسین نائل گردآوری و تدوین شده است که به بازنمایی و بازشناسی آثار کاتب، *سراج‌التواریخ*، شیوه پرداخت و اسلوب آن، بازتاب تاریخ‌نگاری تحلیلی در کتاب *فیضی‌از فیوضات*، *تحفة الحبیب* و همچنین درخشش هنر خطاطی فیض محمد کاتب پرداخته است. *یادنامه غلام محمد غبار* نیز دارای مقالاتی است که از سوی پویا فریابی گردآوری و تدوین شده است. در این اثر شماری از مقالات پژوهشی نویسندگان و تاریخ‌پژوهان افغانستانی که در سال ۲۰۰۱م. در مدرسه مطالعات آسیایی-آفریقایی دانشگاه لندن (SOAS) برگزار شده، چاپ شده است که دربردارنده زندگینامه غبار، خاطرات سیاسی او و نگاهی دیگر به اصول تاریخ‌نگاری و شخصیت غلام محمد غبار است. *یادنامه احمدعلی کهزاد* که محتوای این یادنامه «رگه‌های اتنولوجی در آثار مرحوم

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی در دو سده پیشین (هجده تا نوزده میلادی)

تاریخ‌نگاری در افغانستان از سال ۱۷۴۷م. آغاز شد و بنابراین تاریخ‌نگاری جدید با افغانستان جدید پیوند دارد و تاریخ افغانستان از تاریخ‌نگاری معاصر افغانستان جدا نیست. از زمانی که احمدشاه ابدالی در قندهار سلسله سدوزایی‌ها را تأسیس کرد، اولین تاریخ افغانستان توسط منشی او محمود الحسینی نوشته شد و بدین ترتیب، می‌توان گفت از زمانی که کشوری به نام افغانستان ایجاد شد، تاریخ‌نگاری نیز در آن متولد گردید (شصت سال تاریخ‌نگاری در افغانستان، ۱۳۹۰: ۲۳). مهم‌ترین و

کهزاد»، «اهمیت آرشیفی آثار کهزاد»، «کلمه بگرام در آثار کهزاد»، «تثرونیسی کهزاد»، «پژوهش‌های کهزاد درباره تطبیق نام‌های امروزی با نام‌های کهن آریایی» و «مطالعات کهزاد درباره نورستان» است. رساله شصت سال تاریخ‌نگاری هم گزارشی از نشست تخصصی تاریخ معاصر افغانستان در چهار گفتار و پرسش و پاسخ‌هایی است که در آن جمعی از استادان دانشگاه و دانشجویان به بررسی روش و بینش مورخان افغانستانی در دوران معاصر پرداخته‌اند که گفتار نخست آن با عنوان «شصت سال تاریخ‌نگاری در افغانستان» از سخی منیر است. وی در این گفتار به بررسی آثار و نوشته‌های تاریخی در دوران معاصر توجه کرده، از معایب تاریخ‌نویسی در افغانستان معاصر شکایت کرده و چالش‌های تاریخ‌نگاری معاصر را برشمرده است. او برخلاف عنوان سخنرانی‌اش، سخنی از مفاهیم تاریخ‌نگاری یا تاریخی‌گری نگفته است. گفتار دوم با عنوان «پوزیتیویسم یا ویرانگری تاریخ در افغانستان» از صاحب‌نظر مرادی پژوهشگر تاریخ افغانستان است. وی نیز بیشتر به تاریخ‌سازی در افغانستان معاصر اشاره و باور دارد. روایت رسمی از تاریخ افغانستان، پاره‌ای از جعلیاتی است که توسط حکام و زمامداران افغانستان در دوران معاصر جعل شده که برآیند آن نگرش قومی به نام ملی‌گرایی است. گفتار سوم با عنوان «صورت‌بندی تاریخ معاصر افغانستان» از علی امیری است. وی در این گفتار، بیشتر از مفاهیم تاریخ‌نگاری و تاریخی‌گری سخن گفته و آثار موجود در تاریخ‌نگاری افغانستان معاصر را به خردگرا، ملی‌گرا و برزخی تقسیم و تاریخ‌نگار رسمی افغانستان در دوران معاصر را نقد کرده است. گفتار چهارم این کتاب «تاریخ همیشه ورق می‌خورد» را غلام محمد محمدی مورخ افغانستانی نوشته است. وی نیز مانند آقایان سخی منیر و صاحب‌نظر مرادی و علی امیری به نقد تاریخ معاصر افغانستان پرداخته و راهکارهایی را درباره تاریخ‌نگاری بیان کرده و سخنی نیز درباره روش‌های نگارش تاریخ دارد. البته در این پژوهش با رویکرد تحلیلی به مطالعه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی در سده‌های هجدهم، نوزدهم و بیستم پرداخته شده است. نگارندگان این مقاله با مراجعه به متون دست اول و دست دوم و نیز تحلیل و نظر سایر پژوهشگران از دوره معاصر درباره موضوع مورد مطالعه، با گردآوری شواهدی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های ارائه شده، به تحلیل و تفسیر استدلال‌های خود پرداخته‌اند. هدف آن توجه به الگوها و قالب‌های فکری، معرفتی و سیاسی، یا همان پارادایم‌های حاکم بر تاریخ‌نگاری هر دوره است که باید در جهت شناخت تاریخ‌نگری مورخان این دوره تبیین گردد (فزلسلی، ۱۳۸۷: ۶۲) تا فهم و درک ما را از فرایند بازآفرینی تاریخ افغانستان در سه دهه اخیر بیشتر کند. درواقع، در این برهه تاریخی با روایت‌های مختلف از یک رویداد واحد روبه‌رو هستیم. هرچند که وقایع تاریخی یک بار و به یک شکل روی داده‌اند، اما عواملی سبب شده‌اند که این وقایع به اشکال مختلف روایت شوند و این امر برخاسته از نگرش، اندیشه‌ها و پایگاه‌های اجتماعی مختلفی است که مورخان صاحب‌نظر این دوران از آن برخوردارند و این فراوانی خود به خود تضاد و تناقضات مختلفی را به همراه داشته است. در این پژوهش به دو مقوله تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی در سه سده اخیر پرداخته شده است.

معتبرترین مورخان این دوره عبارت‌اند از:

۱. **محمود الحسینی جامی المنشی** که فرزند ابراهیم الحسینی است.^۱ او در تمامی اثرش از واژه‌هایی چون «سلطان»، «سلیمان‌فر»، «حضرت خاقان» و «ممالک مستان» (حسینی جامی، ۱۳۸۴: ۴۵). برای احمدشاه درانی استفاده کرده است، اما به قول توین‌بی: «همه در این متفق‌القول‌اند که کشف صحت و ضبط واقعیات تاریخی از وظایف تاریخ است که پدیده اجتماعی تمدن‌ها را نمایان می‌سازد» (توین‌بی، ۱۳۳۶: ۱۳). از لحاظ تاریخ‌نگری، محمود الحسینی در مقوله‌های دانش تاریخ، روش در تاریخ، اهداف و فایده‌مندی و فلسفه آن چندان توفیقی نیافته است و تاریخ‌نگری وی بیشتر جنبه قهرمان‌گرایی و جبرگرایی دارد و هیچ‌گاه وقایع دوره احمدشاه درانی را به آن وسعت که محمود الحسینی انعکاس داده است، دیگران بازتاب نداده‌اند (حسینی جامی، ۱۳۸۴: ۶۳). در نگاه حسینی، نسبت به تاریخ و بیان وقایع تاریخی نوعی تقدس‌گرایی موج می‌زند و او سلطنت را هدیه‌ای خدادادی می‌داند: «به مقتضای راستی و انصاف و مروّتی که خداوند عالم در سرشت این طایفه به دست قدرت و مرحمت خود مخمر ساخته است، آن جماعت نیز اعانت از جانب اقدس الهی خواسته، متوکلاً علی الله اردوی خود را جمع نموده، متوجه مدافعه آن جماعت شدند که در این اثنا، جناب مسبب‌الاسباب که آن حضرت را در این مدت به مصلحت شامله از آفات و عاهات محفوظ و محروس می‌داشت» (حسینی جامی، همان، ۶۳، ۸۴). حسینی از قوم افغان و جمع آن افغانه بارها در تاریخ خود یاد کرده است، اما از افغانستان تاریخی که بعد از استقلال (۱۹۱۹م) در ادبیات تاریخ‌نگاری مورخان ملی‌گرای افغانستانی مطرح شده، در نوشته‌های وی چیزی دیده نمی‌شود: «و متعاقب آن نجیب‌خان افغان با پنجاه-شصت هزار قشون افغانه و غیره طوایف ادبار ردایف و توپخانه کثیر از جانب وزیر شیرر راهی گردیده و وزیر مدبر در خلف آنها به اتفاق خوانین و امرای هند، با سپاه

۱ از سال تولد وی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما هنگامی که احمدشاه درانی در تلاش بود مورخی را در دربارش استخدام کند، به محمدتقی‌خان شیرازی که در آن زمان از رجل سیاسی بود و پس از کشته شدن نادرشاه افشار، یکی از نزدیکان احمدشاه درانی شده بود، دوست دیرین خود محمود الحسینی المنشی بن ابراهیم الجامی را یافت و به پادشاه خبر داد. بدین‌گونه محمود الحسینی در خدمت احمدشاه درانی درآمد تا «تدبیرات صایبه و افکار ثاقبه و فتوحات نمایان و صادرات و واردات زمان جدید که نشان دستورالعمل سلاطین جهان و قانون فرمانروای خوانین دوران است، بی‌شائبه تبدیل و تغییر به سلک تحریر و رشته تسطیر در آیند و نام نامی همایون که زیب و زینت اوراق ربع مسکون است، بر جراید روزگار به طریق یادگار بماند» (جامی، ۱۳۸۴: ۴۵).

بی‌حد و فیلان کوه‌شکن بی‌عدد، توپ‌های آتش‌دم و بان‌های آسمان‌پیمای افعی‌سم، از محوطه شهر برآمده، عازم نبرد می‌باشد» (حسینی جامی، ۱۳۸۴: ۳۷۶). در مجموع، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که وی کارهای مهم را به احمدشاه درانی نسبت داده که این نگرش حسینی در مورخان بعدی تأثیر گذاشته و بسیاری از آنان شاهان سدوزایی و بارکزیایی را قهرمانان عصرشان می‌دانند؛ بنابراین نخبگان و قهرمانان این برهه از تاریخ، همان شاهان سدوزایی و بارکزیایی‌اند که از جانب خدا برگزیده می‌شدند. درواقع، می‌توان گفت جبرگرایی نیز نتیجه قطعی مبانی اصلی اندیشه هستی‌شناسانه حسینی بوده است. همچنان در تاریخ‌نگری او تقدیرگرایی حاکم بود که جایگاه آزادی عمل را از دیگران سلب کرده است. عمق جبرگرایی در اندیشه تاریخ‌نگاری وی به تفکر تمایز ذاتی احمدشاه درانی برمی‌گردد که موصوف را منشأ مشروعیت براساس اراده خداوند می‌دانست. این موضوع در قالب هستی‌شناسی مورخان این دوره چنین قابل فهم است که آنها حکومت زمینی را در قالب حکومت صوری و نمادی از حکومت درمی‌یافتند. این تبیین لازم می‌دانست که اداره امور زمینی به نمایندگی خالق آسمانی، به دست انسانی ورزیده، برگزیده و نخبه صورت پذیرد (ترکمنی آذر، ۱۳۹۱: ۶۳).

۲. منشی عبدالکریم علوی^۱ او برخلاف مورخان سده نوزدهم و معاصرانش، برای تاریخ رسالت قائل می‌شد و بر فایده‌مندی تاریخ تأکید داشت: «غرض از اشغال این امور رفع وحشت تنهایی بود و هم اینکه شاید اولاد و احفاد ما از این کتب و رسائل تمتعی برداشته و بر عجایب عالم رنگارنگ و حالات جدید برآورده اهل فرنگ مطلع و آگاه گردند» (علوی، ۱۸۴۸: ۳). البته او برای علم تاریخ تعریف دقیق ارائه نکرده و در مورد علمیت تاریخ نیز سخن نگفته است. از تاریخ‌نگری او

۱ یکی از مورخان مهم دیگر آن دوران بود که در مورد تاریخ افغانستان آثار معتبری دارد. هرچند درباره زندگی وی معلومات زیادی در دست نیست، اما از متن یکی از آثارش به نام کتاب محاربه کابل و قندهار چنین برداشت می‌شود که در زمان نشر این کتاب (۱۸۴۸م) علوی در قید حیات بوده است. ویلیام بیل در کتاب خود به نام *Oriental Biographical Dictionary* بدین باور است که «وفات منشی عبدالکریم تقریباً سی سال قبل صورت گرفته است؛ بدین ترتیب سال وفات وی را به تاریخ ۱۸۵۱م. می‌دانند. عموماً تصور می‌شود که برای انسان مهم است که خود را بشناسد و در اینجا شناختن خویش صرفاً به معنای شناختن خصوصیات شخصی نیست، بلکه ماهیت او در مقام انسان است؛ پس ارزش تاریخ آن است که به ما می‌آموزد انسان چه کرده است و به این ترتیب انسان چیست» (کالینگوود، ۱۳۹۰: ۱۸).

برمی‌آید که به عبرت‌آموزی و بصیرت‌افزایی دانش تاریخ باور داشته است؛ به همین سبب در نقل روایتی نوشته است: «اکرام الله‌خان چون اوقات عزیز را مدام در مجالس تعزیت امام خامس آل عبا و شنیدن مرثیه‌ها به گریه و بکا صرف نموده بود، اصلاً از تاریخ‌دانی و حالات سلاطین ماضیه وقوفی نداشت» (علوی، ۱۸۴۸: ۲۴).

۳. میرزا عطا محمد شکارپوری:^۱ در تاریخ‌نگری شکارپوری نیز تقدیرگرایی و جبرگرایی دیده می‌شود؛ تا جایی که آزادی عمل و اراده جمعی را در تاریخ از مردم می‌گیرد. وی در بیان وقایع تاریخ معاصر افغانستان، شاهان بارکزیایی را محور دانسته و منشأ مشروعیت آنان را نیز به اراده خداوند دانسته است: «چنان‌که مدت چند سال، شاه ممدوح معه وابستگان در لودیانه، بر تخت آسودگی استراحت‌پذیر و از غم روزگار آزاد بوده، لیکن خمار باده سلطنت از سرش نمی‌رفت و همیشه نقش تسخیر ولایت خراسان، بر نگین خیال خود می‌کند و این حلوای شیرین سلطنت در مطبخ آرزوی، با آتش نرم تدبیرات می‌پخت، لیکن یفعل الله مایشاء و یحکم ما یرید» (شکارپوری، ۱۹۵۹: ۳۵). براساس همین نگرش، در گزارش دیگری چنین نگاشته است: «جمهور مؤمنین و حاضرین از سادات عظام و علمای اعلام و مشایخ ذوالاحترام و امرای عالی مقام و سایر خاص و عام از اهل اسلام که برکاب جناب سید ممدوح حاضر بودند و بر این معنی اتفاق کردند» (همان، ۲۵۰). شکارپوری به جای استفاده از افغانستان، نام خراسان را به کار می‌برد که منظور از آن افغانستان کنونی است. آنچه قابل تأمل است عدم باور به افغانستان تاریخی در میان مورخان این دوره است: «بر رأی اخبارجویان دانش و بینش مخفی و مستور نماند که در سینه یک هزار و یک صد و شصت هجری بندگان خلدآشیان نادرشاه پادشاه به موجب حکم صاحبان قضا و قدر، از تخت حیات سلطنت برخاسته، سیار بوستان‌سرای آخرت گردیده، بعده احمدشاه پادشاه جلوس‌فرمای تخت سلطنت و شهریاری به

۱. یکی دیگر از مورخان مطرح است که کتاب مشهور *نوی معارک* را تألیف کرده است. وی سال‌ها به عنوان دبیر در قندهار و هرات انجام وظیفه کرده و با حکام وقت رابطه نزدیک داشته است. عبدالحی حبیبی با مقابله و تصحیح چندین نسخه در سال ۱۹۵۹م، *نوی معارک* را به شکل مصور در ۱۱۵۱ صفحه منتشر کرد. محتوای این کتاب، بیان وقایع بعد از مرگ تیمورشاه درانی است که شامل جنگ‌های افغان‌ها با انگلیسی‌ها و لشکرکشی آنان به کابل می‌باشد. تاریخ‌نگری به معنای نگرش، بینش و جهان‌بینی نسبت به وقایع تاریخی است. نگرش مورخان اسلامی به تاریخ اغلب دینی بوده، اما می‌توان نگرش‌های عقلی (فلسفی) را نیز در آن مشاهده کرد (رضوی، ۱۳۹۱: ۱۱).

موجب آن شهریار، سلطنت کونین گردیده تا مدت بیست و چهار سال، لغایت سنه یک هزار و یک صد و هشتاد و چهار هجری گلچین ریاضت دولت کامرانی بوده، بعده از تندباد اجل برگ و بار نخل حیات احمدشاه پادشاه فرو ریخت بدارالسلطنه - کل شیء يرجع إلی اصله رخ نهاد» (همان، ۱۷). تفکر تقدیرگرایی وی موجب شد نیکی و بدی پادشاهان را ناشی از اراده و تقدیر خدا بداند؛ درحالی‌که این نگاه می‌تواند زمینه حضور و پذیرش پادشاه ظالم در جامعه را فراهم کند.

۴. **سلطان محمد خالص**^۱: عبرت‌آموزی از جمله فوایدی است که بسیاری از مورخان برای تاریخ قائل‌اند. در منظومه فکری سلطان محمد خالص آن چه برایش در مطالعه تاریخ بسیار اهمیت داشته، عبرت‌آموزی است و مؤلف با تأکید بر این وجه، به نگارش کتاب‌های تاریخی دست زده است. خالص معتقد بود در سایه مطالعه تاریخ است که دانش سیاسی برای حاکم مسلمان نصیب می‌شود. بنابراین برخلاف بسیاری از مورخان معاصر، به تاریخ به عنوان دانش نگاه می‌کرد و قواعدی چند بر تاریخ‌نگاری برشمرده است: «مورخ باید که در وقایع‌نگاری خود را از غرضات نفسانی بپرهیزد؛ چرا که فایده از تواریخ‌نویسی عبرت‌آیندگان است. پس مورخ باید که به فضایل ثلاثه آراسته و از خصایل سه گانه پیراسته باشد. اول اینکه در وقایع اسلاف خود را بی‌غرض پنداشته به دین و مذهب کس کار نداشته باشد که هم‌دین را تحسین و مخالفان را نارو آرد [= نامشروع شمارد]. ثانیاً بی‌احتیاج و قانع باشد و خواهش هوا را مفقود نموده و بینا را به مرض غرض مرمود نکند. ثالثاً شجاع

۱ مؤلف کتاب *تاریخ سلطانی* است. وی از عشیره معروف بارکزیایی می‌باشد. محمد خالص برخلاف معاصران خود، تاریخ‌نگری واضح و روشنی دارد. وی هدف از تألیف کتاب خود را چنین بیان کرده است: «در اوان شباب و عنفوان جوانی بعد از آنکه اهل افغانه از تأییدات ربانی بحسب غزوات جلیه و محاربات جمیله نقش وجوه کفره را با آب حسام قاطع شستند و به نیروی ظفرپرور و قوت سرپنجه نصرت اثر بر همگنان فوق جستند. اکثر اخوان بارها التماس فراوان و تکرارها پیش آمد تا کتابی مشتمل بر وقایع طوایف افغانه و محتوی بر سوانح امراء و شاهان و فقرایشان را به قدر امکان جمع و تألیف نمایی، تا ضبط آن دو چیز اذهان سهل و آسان گنجد و از برکت زحمت سعادت انجامت که روزی چند بیش نخواهد بود» (خالص، ۱۲۹۸: ۳). محتوای *تاریخ سلطانی* بررسی و شرح رخ داده‌های آن دوران بر توالی یا ترتیب سال‌هاست و وقایع تاریخی افغانستان را به ترتیب سال‌شمار آورده است. برای مثال، سال ۱۸۶۳م. الحاق استان هرات به دست امیر دوست‌محمدخان را آورده و بدین ترتیب وقایع را ثبت کرده است. کتاب وی در سال ۱۲۸۹ق. در بمبئی هند منتشر شده است. «آنچه شور و شوق عامه امروز از تاریخ طلب می‌کند، تنها شناخت گذشته نیست، معنی و هدف گذشته و آینده نیز هست». همین نکته است که فلسفه تاریخ را به‌رغم اعتراض‌هایی که بر امکان آن هست، توجیه می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۹۸).

و متهور باشد نه بیدل و کم‌جگر که حاکم وقت را با وجود بدسگالی و زشت‌افعالی، به ثنا و تعریف و مخالفش را بمعده خوش‌خصالی بی‌جا و تخفیف ستاید و از راستی اغماض نماید. پس باید حقایق را به صورت راست بیان سازد» (خالص، ۱۳۸۹: ۹). در ضمن با وجود متن متکلفانه نوعی گرایش به تاریخ‌نگاری علمی در آثار وی دیده می‌شود و مراجع خود را در آغاز کتاب بیان می‌کند: «شوق تألیف زیاده به سرانجامی تاریخ اهل افغان پرداختم و چنان ساختم که طول و عرض بلدان و جمعیت سکنانش را از کتاب کرامرکولد اسمیت انگلیس و مرآت‌الروضه و جام‌جم و احوال تافتن نیروی اسلام را در آن مقام و ریاست لودی از تاریخ فرشته و سرجان مالکم و مخزن افغانستانه نگاشتم و سوانح طوایف غلجائی و درانی را از جهانگشای نادری و مجموعه ابدالی و دولت سدوزایی را از شه شجاع الملک ابن تیمورشاه سدوزایی که گزارشات خود را از ابتدا تا انتها به قرار تصدیق نموده، برداشتم» (همان، ۹).

البته او در هدف نهایی خود از تألیف کتاب که همان تاریخ‌نگری خالص است، قوم افغان (پشتون) را محور و هسته قرار داده و نگاه مقدس‌گونه به آنان داشته است: «منظور از تألیف و مقصود از تصنیف این بیان بجز از اظهار احوال و اشتها مردانگی قوم افغان و عبرت آیندگان طلب دولت و خواهش ثروت از کس نیست. خیال آن دارم که در تحریر این تاریخ سعی وافر گمارم» (همان، ۱۰). خالص از وسعت خاک افغانستان یا مسکن پشتون‌ها در آن روزگار یاد کرده که سخت قابل تأمل می‌نماید: «افغانستان مملکتی است وسیع و کشوریست منبع در بین هندوستان و ایران و ترکستان افتاده و دولت روس و انگلیس و ایران بدان روی تسخیر نهاده مشتمل بر جبال سربلند است» (همان، ۱۱). برخلاف ملی‌گراها، او افغانستان را کشوری با تاریخ پنج‌هزار ساله نمی‌داند: «چون افغانستان را قدما تا آوان سلطان محمود غزنوی جزوی از زابلستان و نیمروز می‌دانستند و قراری که فرهادمیرزا شهزاده در کتاب جام‌جم آنرا در اسمای قدیمه بنام اریه خوانده است صدق خواهد بود و در ایام سلطنت سلطان محمود غزنوی و سلاطین غوری به مملکت غزنه معروف بود و در آوان بابرشاه کورکانی و احفادش به دو قسمت منقسم شد؛ چنانچه قسمت سمت شرقی را که تعلق به کورکانیه داشت تا چشمه مقر از بلاد هندوستان و سمت غربی متصرف فیه دولت صفویه بود از ثغورات ایران معدود نمودندی و آنرا فارس شرقی گفتندی» (همان، ۱۱). تاریخ‌نگری خالص در مورد تاریخ قوم افغان

(پشتون) مقدس‌گونه بوده که قابل تأمل است: «در نسب افغان مورخان را اختلاف فراوان است؛ چنان‌که بعضی برآنند که افغانه در اصل از نسل اسحق بن ابراهیم خلیل‌اند و برخی دانند که در زمان حضرت سلیمان شخصی بود افغان نام که از طرف حضرت به سرکاری تعمیر مسجد اقصی قیام داشت. انجام سلسله نسب اقوام مذکوره در تاریخ فرشته نوشته شده است که افغانه از نسل قبط بن مصراند و در عهد حضرت کلیم به جماعه قبطیه داخل بودند از مصر فراریده باملاک شرقی ایران پناهندند و روایت صادق را مطون تواریخ بدان ناطق است» (همان، ۱۲). وی در ادامه بررسی قوم پشتون بدین نتیجه رسید: «تا اینکه حضرت داوود علیه‌السلام برخیا را منصب وزارت و ارمیا را به سپهسالاری تعیین نمود و پس از چندی هر دو برادر را حق سبحانه و تعالی فرزندی کرامت فرمود؛ چنانچه برخیا پسر خود را آصف و ارمیا قره‌العین خود را اوغان نام نهاد و در حینی که حضرت داوود علیه‌السلام به جوار رحمت ایزدی انتقال نمود حضرت سلیمان در پرورش آن دو گوهر گرانمایه یعنی آصف بن برخیا و اوغان بن ارمیا بغایت سعی و کوشش به جای آورده، چون به حد رشد رسیدند فرزند ارمیا که اوغان نام داشت به سرکاری تعمیر مسجد اقصی نامزد کرد... حق تعالی اوغان را چهل پسر کرامت کرد و از ایشان احفاد بسیار پیدا شده به بنی‌افغانه مسما گردیدند...» (همان، ۱۸). از مباحث خالص چنین استنباط می‌شود که وی معتقد به یهودی بودن قوم افغان است و به صورت قطعی بر این نظریه خویش اصرار دارد. خالص لشکرکشی احمدشاه درانی به هند را جهاد علیه کفار دانسته است (همان، ۱۴۳). از لحاظ نوشتاری هم تحت تأثیر سنت تاریخ‌نویسی پیشین قرار داشت. از جست‌وجوی آثار او برمی‌آید که اهل دربار بوده و حسب فرمایش شاهزاده ایوب‌خان تاریخ سلطانی را تألیف کرده است. از آن گذشته، نثر مصنوع و متکلف آن به خاطر الگوپذیری مورخ از مورخان مغلق‌نویس چون وصاف بوده و تداوم همان سنت تاریخ‌نویسی است که موضوعات تاریخی را بیشتر جهت نشان دادن قدرت قلم و بیان خود انتخاب کرده است. تقدیرگرایی، افتخار به قوم افغان و حکومت آنان، بزرگ‌نمایی قوم پشتون و فتوحات احمدشاه درانی، تاریخ‌نگری خالص را بسیار برجسته ساخته است. ویژگی‌های بارز تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری وی، ارتباط دادن وقایع و اسباب آن به عوامل ماورائی و اغلب بدون ذکر علل و اسباب است.

۵. نور محمد نوری:^۱ از بررسی آثار نور محمد نوری بدین نتیجه می‌رسیم که وی در تاریخ‌نگری به تقدس‌گرایی باورمند بوده و به نوعی به جبر تاریخی باور داشته است: «بنا بر ملهم غیبی و اشارت لاریبی که الاسماء تنزل من السماء نام خجسته فرجام او را شیرعلی‌خان تعیین فرمودند و بر زبان گوهرافشان گذرانیدن که پادشاه ذی‌شوکت خواهد بود و عالمیان سال‌های فراوان در سایه دولت او خواهند آسود و بعد از آن حضرت را مهد مرصع نهاد سعدین و نیرین و روان بهر او دادند» (همان، ۴). ایرادی که بر تاریخ‌نگری نوری وارد است، اینکه او از طرح مباحث پیچیده فلسفه تاریخ اجتناب کرده و بدون اندیشه، تفکر و استدلال در مورد گذشته سخن گفته است: «خورشید اقبال و ماه و جلال او روز و شب به درجه بلند ترقی می‌نمود و همواره اندیشه استعلا بر سر فرمانروایی و مسند جهان‌آرایی در خاطر عاطر داشت و پیوسته استیلا و صورت اعتلا بر صفحه منیر جهانگیر می‌نگاشت از اینکه بذات شریف متوجه نظم نظام پیاده شد» (همان، ۹). درحالی‌که می‌بایست با درایت و احساس مسئولیت به جست‌وجو در گزارش‌های تاریخی می‌پرداخت و بر مبنای واقعیت‌های تاریخی، گذشته را بازسازی می‌کرد. تاریخ‌نگری نوری مبتنی بر افتخار به قوم افغان، سلسله شاهان سدوزایی و بارکزایی است که به تعریف و تمجید گراییده و در برخی موارد نیز تنها به توصیف خشک و بی‌روح حوادث پرداخته است.

۶. میرزا یعقوب علی خوافی:^۲ تاریخ‌نگری وی مبتنی بر انتظارات او از تاریخ

۱. مورخ دربار امیر شیرعلی‌خان، یکی از شاهان معاصر افغانستان است. کتاب وی گلشن/امارت نام دارد که محتوای آن در ۶ گلشن و ۴۳ گل در ۲۶۵ صفحه سازماندهی شده است. موضوع کتاب زندگی امیرشیرعلی‌خان است. نوری غرض از تألیف این اثر را چنین توصیف کرده است: «محرر این سواد بعد از آنکه از ذکر طفلی فراغ یافت، عنان جواد خوش‌خرام قلم را به صواب گلشن ششم که مشتمل بر ذکر ولادت با سعادت و ظهور دولت ابدمدت و واقعات و رویدادهای آن ایام سعادت فرجام تافت و چون عنوان گلزار این حدیقه رعنا و نوباوه شجره این روضه زیبا رونمای گلشن و گل است موسوم به گلشن امارت نموده شده» (نوری، ۱۳۳۵: ۲). انجمن تاریخ افغانستان براساس نسخه خطی این کتاب، گلشن/امارت را در سال ۱۳۳۵ خورشیدی در ۱۸۸ صفحه منتشر کرد.

۲. یکی دیگر از مورخان این دوره است که ایام جوانی‌اش را در خدمت دربار شاهان بارکزایی سپری کرده است. کتاب خوافی پادشاهان متأخر افغانستان نام دارد. وی درباره تألیف کتابش چنین نوشته است: «به توفیق خداوند کریم و رحیم و نیت کامل در بالای این کار بزرگ که تواریخ پادشاهان متأخرین افغانستان دست کمر بستم و پا شکستم و قلم به دست گرفتم و رجوع به تحریر کتاب نمودم در آن وقت سنه ۱۳۰۷ قمری بود که راجع به کار کردم» (خوافی، ۱۳۹۰: ۳). محتوای کتاب شرح رخدادهای پادشاهان معاصر از جمله امیر دوست‌محمدخان، امیرشیرعلی‌خان، امیر افضل‌خان، امیر اعظم‌خان و همچنان دوره دوم سلطنت امیر شیرعلی‌خان، امیر یعقوب‌خان و

است و بیشتر بر عبرت‌آموزی از تاریخ تأکید دارد؛ به همین دلیل محور اساسی کتاب وی را دو چیز تشکیل می‌دهد: جنگ و نفاق افغان‌ها. خوافی بر خود لازم می‌دانست راه انصاف را در پیش گیرد و اگر از فضایل و خیرات امیران نوشته، از رذایل آنان نیز نگذشته و از بیان واقعیت‌ها نمی‌هراسید؛ سخن خود را بدون رمز و کنایه بیان می‌کرد و بیشتر نگرش او به دنبال ریشه‌یابی و راه حل جنگ‌ها و برادرکشی‌های افغان‌هاست. او مردم کشور خویش را می‌دید که صبح در پای این امیر و عصر در پای بیرق آن دیگری بر خاک می‌افتند و چنان در این نبرد قدرت، یکدیگر را از پای درمی‌آورند که: «گویا از جد و آبایشان دشمنی باقی مانده بود» (خوافی، ۱۳۹۰: ۳۸۳). یکی از پرسش‌های اساسی وی، تصویر اهالی یک شهر است که روبه‌روی هم ایستاده‌اند و به هنگام سلطه بر شهری آن را تاراج می‌کنند: «چگونه گناه از خطه افغانستان صادر شده که در زمان قلیل این قدر جوانان به قتل رسیده و هنوز هم خواهند رسید؟ حیف از افغانستان و صد حیف از جوانان» (خوافی، ۱۳۹۰: ۳۹۱). به نظر خوافی، بروز این همه جنگ و جدل دو عامل اساسی داشته است؛ یکی جدال جانشینان امیر دوست‌محمدخان و دیگری نفاق مردم افغانستان. او اساسی‌ترین عامل را ضعف امیر دوست‌محمدخان در مسئله جانشینی و تعیین جانشین در زمان حیات او می‌دانست (همان، ۳۸) که فرجام آن جز جنگ نیست. همچنین او هزینه‌های هنگفت برادران امیر را بخشی از مشکلات افغانستان می‌دانست که به عنوان میراث پدری در اختیار داشتند (همان، ۲۹).

۷. یوسف ریاضی^۱: برخلاف بسیاری از مورخان این دوره، تاریخ‌نگری یوسف

امیر عبدالرحمن‌خان را در برمی‌گیرد. خوافی در روایت تاریخ یکصدساله خویش (از پایان کار شاه‌شجاع یا ورود انگلیس به کابل تا آغاز حکومت حبیب‌الله‌خان) زمانی را برگزیده است که فهم و درک آن برای بسیاری از مردم افغانستان امکان‌پذیر است. شیوه او را می‌توان ترکیبی از شیوه نقلی-روایی دانست (خوافی، ۱۳۹۰: ۴).

۱ مؤلف تاریخ عین‌الوقایع است. وی در این کتاب علاوه بر وقایع تاریخی افغانستان، به شرح رخداد‌های فارس، ماوراءالنهر، هندوستان و کشورهای اروپایی پرداخته است و از نوشته‌های او برمی‌آید که از وقایع جهان مدرن آگاه بوده و با اعضای جریان‌های مشروطه‌خواه در ایران و عثمانی رابطه نزدیک داشته است. وی هدف از نگارش عین‌الوقایع را چنین برشمرده است: «بهره اول: تواریخ صحیحی درباره افغانستان بیان می‌شود که احدی به این شرح مبسوط نپرداخته است. بهره دوم: قوانین غزوات و اقسام محاربه را به دست می‌آورند که ملت محترم اسلام به نقص کار جنگ و لشکرکشی پی برده با بصیرت از امور محاربه رعیتی و نظامی می‌شوند و تدابیری که آثار فتح و پیروزی است می‌آموزند. بهره سوم: اسلامیان در مملکتداری ساعی و جاهد و با تمهید و مال‌اندیش خواهند شد. بهره چهارم:

ریاضی از عمق بیشتری برخوردار است. وی به دانش تاریخ، رسالت، فایده‌مندی، قاعده‌مندی و عبرت‌آموزی قائل بوده است؛ البته او نیز به نوعی دچار جبرگرایی و تقدس‌گرایی در تاریخ‌نگری شده است: «پاینده خان روزی گوسفند زیاد فروخته و در جای نشسته پول‌ها را شماره می‌کرد. شخصی از اهل الله به لباس معمولی متداولی وطن رسیده و بر او سلام کرده گفته: پاینده پادشاهی می‌خواهی به تو بدهم؟ پاینده در پاسخ گفت بلی هرگاه پادشاهی به اختیار توست چرا نمی‌دهی؟ بیشک هرگاه از دست تو می‌شود، من می‌خواهم. کار به جایی رسید که پسرهای پاینده خان هر یک مصدر امورات سلطنتی سلاطین سدوزایی شدند و بسیارشان به حکمرانی بلاد سرحدی هندوستان و کشمیر و نقاط سرحدی افغانستان منصوب شدند. خداوند او را بیامرزد. در حقیقت، انتقال سلطنت سدوزایی به اولاد پاینده خان بارکزیایی از برکت آن می‌باشد» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۱۶، ۱۷). ریاضی برخلاف مورخان بعدی ملی‌گرای افغانستانی که نگاه تاریخی به افغانستان کنونی با عمق بیش از پنج‌هزار سال تاریخ دارند، در گزارش‌های خویش تنها از افغانستان نام برده و هیچ‌گونه تبیین و تحلیلی دربارهٔ قدمت تاریخی افغانستان ندارد: «بعد از نادرشاه افشار، سطننت ابدالی به مرحوم احمدشاه رسید که بسیاری هندوستان و افغانستان و زابلستان و بلوچستان تحت سلطنت و اقتدار او بود و قندهار را پایتخت قرار داد و شهر تازه بنا کرد و بعد از وفات او تیمورشاه پسر احمدشاه مزبور به سریر سلطنت متمکن گشت و قوانین و قلمرو پدر را داشت» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۱، ۵). او وقایع تاریخی را به صورت سالشمار بیان کرده است: «در سنه ۱۲۳۰ هجری، مطابق ۱۸۱۴ مسیحی، مرحوم حاجی آقاخان وزیر حاجی فیروزالدین میرزا و ابراهیم خان ایلخانی هزاره با هدایای لایقه از هرات به دارالخلافه تهران، خدمت خاقان مرحوم فتحعلی‌شاه طاب ثراه رفتند و از تعدی شاه محمود شاکی بودند و طلب استمداد نمودند» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۱۲). «در سنه ۱۲۳۲ هجری مطابق ۱۸۱۶ مسیحی نواب حسنعلی میرزای شجاع‌السلطنه از طرف دولت ایران والی خراسان شد». «همان فتوحات سردار بسکویچ در بلاد

نفاق حالیه را به اتفاق مبدل ساخته، بر قوت و قدرت ملت خود افزوده، به ترویج دین محمدی (ص) می‌پردازند. بهره پنجم: اینکه به پاداش زحمات تواریخ نگاشتن و دقت در تشریح مطالب و زمینه اتفاقیه آن صفحات نمودن، یادآوری از مؤلف می‌نمایند» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۳، ۶).

عثمانی و شورش اهالی یونان باعث اندوه و تأسف اهالی افغانستان به لحاظ مذهبی شده بود» (ریاضی، ۱۳۶۹: ۲۳). «در سنه ۱۲۵۵ هجری مطابق ۱۸۳۹ مسیحی عساکر انگلیس به بهانه اینکه کمک به والی افغانستان می‌دهند، وارد حدود سند شده این مملکت را مسخر نمودند و بعد امناء دولت انگلیس صلاح دیدند که شجاع‌الملک بن تیمورشاه را تقویت نموده، بیست هزار سپاه به او بدهند که برود افغانستان را متصرف شود» (همان، ۳۶). به تعبیری می‌توان گفت ریاضی نگاهی سلسله‌مراتبی به تاریخ داشته است که در رأس آن پادشاه قرار دارد که این نگرش خود به نوعی جامعه را به سکوت سیاسی و رضایت از وضع موجود و تحمل آن دعوت می‌کند.

۸. فیض محمد کاتب:^۱ او مورخ رسمی دربار امیر حبیب‌الله بود. برخی از نویسندگان و مورخان افغانستانی، کاتب را پدر تاریخ‌نگاری افغانستان می‌دانند و بر این باورند که آثار کاتب هم از بُعد حجم کار و هم از بُعد کیفیت روایت، شیوه تدوین، عمق، غنا، موثق و معتبر بودن محتوا، سرآمد همه مورخان پیشین و پسین به شمار می‌رود و همه کسانی که در دوره معاصر درباره تاریخ افغانستان قلم زده‌اند، مدیون کاتب بوده و از نوشته‌های او بهره برده‌اند (بیگی، ۱۳۹۶: ۶۰). کاتب حوادث و رخدادها را به ترتیب روز وقوع آنها طی هفته، ماه و سال ثبت کرده است. دغدغه اصلی کاتب در تاریخ‌نگاری‌هایش، بیان سرگذشت و احوال مردم، چگونگی مناسبات اجتماعی، چند و چون حاکمان و تأثیر آنها بر مردم و اجتماع بوده است. باید گفت علاوه بر مورخان که در سطور پیشین گفته شد، این افراد نیز آثار معتبری را درباره تاریخ افغانستان نوشته‌اند: شجاع‌الملک، نظام‌الدین عشرت

۱ محتوای نوشته‌های تاریخی کاتب، شرح مفصل وقایع افغانستان از دوره احمدشاه درانی تا رخدادها و مربوط به هشت سال و سه ماه سلطنت امیر امان‌الله خان را در برمی‌گیرد (محمود، ۱۳۷۷: ۴۰۶). معروف‌ترین اثر کاتب *سراج التواریخ* نام دارد که در پنج جلد تألیف شده است. علاوه بر این، آثار معتبر تاریخی از کاتب به یادگار مانده است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: *فیضی از فیوضات*، *تذکره الانقلاب*، *امان‌الانشا*، *تاریخ حکمای متقدمین*، *تحفة الحبیب* در دو جلد، *نؤادنامه افغان*، *مقالات متفرقه*، *وقایع افغانستان* در شانزده جزء، *نخبة الجغرافیا و فقرات*. تاریخ‌شناسان بر این باورند که ارزش کار کاتب در این است که وی با توجه به اینکه از سوی امیر حبیب‌الله خان مأمور نوشتن تاریخ شد، اراده کرد که تاریخ یکی از پرمخاطره‌ترین ادوار کشور را چنان بنویسد که نه امیر، بلکه خود بر کار نظارت داشته باشد و دیگر ناظران که پیش از امیر نوشته‌های او را از جهات گوناگون بررسی می‌کردند، نتوانند بر کار او ایراد بگیرند و بتواند از کار خویش در صورت ایراد گرفتن دیگران دفاع کند (بیگی، ۱۳۹۶: ۷۴).

سیالکوتی، حسین علی، مولانا غلام محمد غلامی، حمید کشمیری، سید جمال‌الدین اسدآبادی و امیر عبدالرحمن خان.

تاریخ‌نگری مورخان سده بیستم میلادی

تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری دوران بعد از استقلال، به سبب مناسبات جدید بین‌الملل به گونه‌ای متفاوت از اعصار پیشین است. گسترش نفوذ سیاسی، نظامی و فرهنگی غرب چهره‌ای جدید به تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری بعد از استقلال داد که گاهی کل جامعه و حکومت را به چالش می‌کشاند. توسعه روزافزون نفوذ استعمار غربی در قسمت‌های جنوب و شرق و حضور نظامی روس‌ها در مناطق شمال افغانستان، مورخان افغانستانی را متوجه نقص‌های فراوان آنها کرد و پس از آن سعی کردند برخی از روش‌های غربی را در تبیین و تحلیل رخدادهای تاریخی به کار گیرند. بدین ترتیب، تضادی بین سنت‌های کهن و مدرن به وجود آمد؛ تضادی که به دنبال آن جامعه سنتی افغانستان به سادگی آماده از دست دادن سنت‌ها و هنجارهای حاکم بر آن نبود. تاریخ‌نگاری نیز که بخشی از این سنت فرهنگی و سیاسی بود، نمی‌توانست خود را از سنت‌های حاکم رها کند. این بود که با وجود پذیرفتن برخی معیارهای ظاهری، مانند استفاده از تقویم میلادی و به کار بردن نشر سلیس و روان به دور از اشعار و امثله عربی به زبان فارسی دری، در نگرش خود چندان تغییری ندادند. افرادی مانند میرغلام محمد غبار، احمدعلی کهزاد و عبدالحی حبیبی انتقادهای سازنده‌ای از روند تاریخ‌نگاری سنتی داشتند. از سوی دیگر، آنها نیز در تاریخ‌نگاری راهی را انتخاب کردند که به اندازه مورخان سنتی در بند ارتجاع بود. توجه بیش از حد آنان به افغانستان تاریخی (آریانا) و متجاوز خواندن عرب‌ها، ترک‌ها، ایرانی‌ها، تیموریان هندی و شیانی‌های ازبک در طول تاریخ افغانستان، تفکر غالب گردید و پس از آن مورخان عصر به این موارد با وسواس تمام توجه کردند و پیوندی تصنعی با افغانستان باستان برقرار کردند. این نگرش‌های غیرواقعی و تحلیل‌های ناصواب سبب شد در دوران پسااستقلال تاریخ‌نگاری جدید این سرزمین نتواند آثاری بدیع خلق کند؛ به گونه‌ای که برخی آثار تاریخی در مورد افغانستان تاکنون توسط مورخان و پژوهشگران غربی تألیف شده است؛ مثلاً کتاب گزارش

سلطنت کابل از «مونت استوارت الفستون» و یا کتاب *افغانستان، اسلام و نوگرایی* از «اولیور روا» به مراتب بهتر از مجموعه توارخی است که مورخان افغانستانی نوشته‌اند. به عبارت دیگر، مورخان پسااستقلال در بیان حقایق دچار تعصب‌های خاصی شدند که از تعصب مورخان درباری بدتر است، اما قابل یادآوری است که مورخان پسااستقلال پدیده‌ای به نام غرب را می‌شناختند و از اندیشه‌های مدرن غربی متأثر بوده‌اند که شناخت نگرش‌ها، بینش‌ها و رویکردهای آنان، در تبیین تاریخ افغانستان بسیار مهم است.

از آنجا که تاریخ‌نگاری همواره تحت تأثیر تحولات تاریخ‌نگری مورخان است، اندیشه‌های بنیادی مورخ است که به صورت نهفته و ضمنی در لایه‌های زیرین آثار وی وجود دارد. روایت تاریخی همواره از بینش و انگاره‌های ذهنی مورخ متأثر می‌شود که نمی‌توان آن را نادیده گرفت (رابینسون، ۱۳۹۳: ۲۷۶). بر این اساس، در این مبحث به بررسی تاریخ‌نگری مهم‌ترین و معتبرترین مورخان افغانستانی نظیر میر غلام محمد غبار، احمدعلی کهزاد و عبدالحی حبیبی پرداخته شده است؛ زیرا اندیشه و تاریخ‌نگری این دسته از مورخان افغانستانی نسبت به تاریخ افغانستان تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر مورخان بعدی دارد.

۱. میر غلام محمد غبار: کتاب‌های نوشته شده توسط میر غلام محمد غبار

۱ فرزند میر محبوب‌خان کابلی، در سال ۱۸۹۸م. در ناحیه دروازه لاهوری شهر کابل زاده شد. آموزش‌های ابتدایی را در محیط خانواده فرا گرفت (آریان‌فر، ۱۳۸۷: ۳۵۷). البته غبار برخوردار از تحصیلات دانشگاهی نبوده و از این حیث شخصیت منحصر به فردی دارد. به صورت خلاصه می‌توان گفت غبار همین که خود را شناخت، سیاسی شد و سیاست‌ورزی کرد. او در زمان حکمروایی امیر حبیب‌الله محمدزایی، عضو مشروطه‌خواهان اول بود. در مشروطیت دوم در جلسات آن شرکت می‌کرد. وقتی امان‌الله‌خان و جمعیت جوانان به قدرت رسید، غبار از شخصیت‌های کلیدی آن بود که شاه امان‌الله را تأیید کرد.

او در زمان پادشاهی محمد نادرخان همکاری خود را با نظام قطع کرد و به دعوت آنان پاسخ منفی داد؛ به همین دلیل تا آخر عمر در زندان و یا در تبعید بود. وی در چنین شرایطی کتاب مشهور خود یعنی *افغانستان در مسیر تاریخ* را نوشت (آهنگ، ۱۳۸۲: ۵۰، ۵۱). از مطالعه کتاب مشهور *افغانستان در مسیر تاریخ* و سایر آثار غبار برمی‌آید که وی درصدد پاسخ‌دهی به این دو پرسش اساسی بوده است: ۱. پیشتر این سرزمین (افغانستان) چه نامیده می‌شده است؟ ۲. پیشینه تاریخی، تمدن و فرهنگ مردمانی که امروز در این خطه زندگی می‌کنند، چه بوده است؟ بر همین اساس، میر غلام محمد غبار با نگرش خاصی به نوشتن کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ* پرداخته است. وی از یک سو، مجموعه جغرافیایی-سیاسی دوران جدیدی را که «افغانستان» نام گرفته است، در نظر داشته و از سوی دیگر، پیشینه تاریخی، مدنی، دینی، فرهنگی و سیاسی آن را که از محدوده فعلی آن بسیار فراتر بود، لحاظ کرده است.

صرفاً براساس نگرشی منطقه‌گرایانه با محوریت تاریخ افغانستان است. این نگرش خاص او نسبت به تاریخ افغانستان، حتی موجب شده بود تنها دربارهٔ جغرافیای مشخصی فکر کند و از آن فراتر نرود. عنوان‌هایی هم که غبار برای آثارش انتخاب کرده، این موضوع را به وضوح می‌رساند که وی به دنبال احیای تاریخ افغانستان به شکل آرمانی و باشکوه بوده است. در ضمن، وی با روش تحلیلی وظیفهٔ سنگین تاریخ‌نگاری علمی را در افغانستان به تنهایی و هدمندانه به دوش کشیده است؛ حتی سال‌ها پس از آنکه تاریخ‌نگاری را آغاز کرده بود، نهادهای علمی که تاریخ تدریس می‌کردند، موفق نشده بودند منبع تاریخی جامعی را در مورد تاریخ افغانستان ارائه کنند (رحیم، ۲۰۰۱: ۷۶). وی در آثارش اهداف زیر را دنبال می‌کرد: ۱. هویت تاریخی با داشتن کشوری با قدمت تاریخی پنج‌هزار ساله. ۲. روحیهٔ آزادگی؛ منظور از این امر، آزاداندیشی و رهایی از هر قید مذهبی و سمتی و نظایر آن است. وی در بسیاری از گزارش‌های تاریخی خود نظام حاکم را مورد انتقاد قرار داده و این روحیهٔ آزاداندیشی و آزادگی در تمامی نوشته‌های او مشاهده می‌شود. ۳. پاسخ به تاریخ‌نگاری‌های خارجی‌ها که منظور او از خارجی‌ها بیشتر مورخان و نویسندگان اروپایی و دول همسایه بوده است. «افغانستان چنان مورد تهاجم استعماری قرار

جمع بین این دو منظر، یکی از گرفتاری‌های جدی تاریخ‌نویسان معاصر است. با نقد و بررسی آنچه که در دوران متأخر به نام تاریخ افغانستان نوشته شده است، حداقل به دو نگرش خاص می‌توان دست یافت که در اثر آن دو گونه تاریخ نگارش یافته است؛ تاریخ‌های محدودنگر و ناظر بر موقعیت سیاسی، اداری و جغرافیای دوران متأخر؛ و تاریخ‌های فرانگر (مولایی، ۲۰۰۱: ۱۷۸). غبار با نوشتن کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ*، از یک سو تکلیف ذهنی خویش را در انطباق دو مفهوم تاریخ و افغانستان بر یکدیگر روشن کرد و از سوی دیگر، در ریشه‌یابی بسیاری از وقایع و رخداد‌های تاریخی، دینی و سیاسی توفیق یافت. بدون تردید، محتوای کتاب وی از جهات گوناگون دربردارندهٔ روایتی از تاریخ کشور است که با تلقی مردم همسو بود و با روایت رسمی - حتی با وجود برافتادن نظام پیشین - اختلافات جدی داشت» (مولایی، ۲۰۰۱: ۱۷۷). غبار به تاریخ به عنوان یک علم می‌نگریست و بین تاریخ‌نگاری سنتی و مدرن تفاوت قائل بود. او حتی با نگاهی طعن‌آمیز از تاریخ‌نگاری سنتی به عنوان کارنامه‌های شخصی افراد یاد می‌کرد: «گرچه طرز نگارش تاریخ تکامل پیدا کرده و امروزه تاریخ‌نویسی بر پایه‌های تحلیل و تعلیل همه‌جانبه قرار دارد و دیگر به ضبط وقایع شگفت‌انگیز و نادرست و کارنامه‌های اشخاص محدودی مقید نیست» (غبار، ۱۳۷۷: ۱/۱). با این حال، غبار بر این باور بود که علم تاریخ با ظهور نظام‌های امپریالیستی مبتنی بر اندیشه‌های کاپیتالیستی یا همان سرمایه‌داری، به کالایی تجاری تبدیل شده است: «پیروزی این سیستم (امپریالیزم) بر زندگی بشر و هنر و تاریخ و ادب سایه افکند و تاریخ قیافت تازه‌ای به خود گرفت و مانند هنر در قالب تجارتی درآمد» (همان، ۱). با این حال، غبار به تاریخ سیاسی افغانستان پرداخته و نوشته است: «این کتاب (افغانستان در مسیر تاریخ) بر تاریخ سیاسی کشور افغانستان بیشتر تکیه دارد تا به تاریخ اجتماعی آن» (همان، ۲).

گرفت که حتی در جهان افغانستان به عنوان یک کشور جدیدالتأسیس معرفی شد که به خواهش توازن قوای دو دولت استعماری روسیه تزاری و انگلستان به میان آمده است که این کشور نو احداث و مرکب از هزارها عشیره نامتجانس و ده‌ها زبان و مذهب متباین، تاریخی بیشتر از قرن هجدهم وجود ندارد». با چنین رویکردی غبار در سال ۱۳۱۰ ش/۱۹۳۱ م. نخستین اثر علمی پژوهشی خود را با عنوان *افغانستان و نگاهی به تاریخ آن* نوشت (غبار، ۱۳۷۷: ۴۰/۱). او هدف و مقصود خود از نوشتن آن را «داشتن سیر درک تاریخی برای روشنفکران و مبارزان» عنوان کرد و به درستی بر دشواری این کار در فضای سیاسی و اداری افغانستان آگاهی داشت. او تاریخ عمومی را نانوشته می‌یافت و آنچه را که به این نام نگاشته شده بود، در مدارس تدریس می‌شد، از دوره میرویس هوتکی آغاز می‌گشت و به دستور تاریخ‌سازان پرداخته شده بود، به دلیل محدود کردن عمر دراز تاریخ پرافتخار ملتش در همین دو قرن، توطئه‌ای طراحی شده علیه هستی کشورش می‌یافت و نادیده انگاشتن پیشینه تاریخی وطنش را خیانتی آشکار می‌دید (مولایی، ۲۰۰۱، ۱۷۷). همچنین غبار با نوشتن کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ* موفق شد نام افغانستان را که از قرن نوزدهم به بعد در منابع مورخان غربی به عنوان یک کشور جدید مصطلح شده بود، به عنوان کشوری دارای تاریخ و مدنییتی که از دوران باستان تاکنون مراحل مختلفی را سپری کرده است، معرفی کند؛ تا جایی که مورخان بعد از وی این نگرش او را در مورد افغانستان به عنوان یک نظریه قطعی تاریخی قبول کردند.

۲. غبار برای اثبات این نظریه که افغانستان کنونی خاستگاه یکی از کانون‌های تمدنی بوده، چنین نوشته است: «کانون پنجم تمدن فلات آریان و دو طرف (دو جهت) هندوکش (افغانستان و ایران) است. افغانستان دو تا سه هزار سال قبل از میلاد دارای زراعت و آبیاری پیشرفته و شهر توانگر و پرنفوس بود و طی هزار سال اول قبل از میلاد صنایع دستی، مسکوکات، طب، نجوم، نساجی و فلزکاری داشت» (غبار، ۱۳۷۷: ۱۸/۱). همچنین وی افغانستان را در دوره اسلامی یکی از مراکز عمده علم و ادب معرفی کرده است: «از جمله اصحاب صحاح در حدیث سه نفر آن اهل افغانستان بودند؛ چون ابوالحسن مسلم نیشاپوری، ابوعبدالرحمن احمد نسائی و ابوداود سیستانی؛ و در فلسفه و علوم عقلی افغانستان فلاسفه و علمای مشهوری به فرهنگ اسلامی و جهانی تقدیم کرد؛ از قبیل جابر بن حیان خراسانی، ابومعشر بلخی، ابن‌قتیبه

مروزی، احمد بن الطیب سرخسی، ابوزید احمد بن سهل بلخی، ابوالحسن شهید بلخی، ابوسلیمان سجستانی، ابوالخیر بن خمار، ابوریحان بیرونی، ابن سینا، ناصر خسرو بلخی و غیره» (غبار، ۱۳۷۷: ۱/۱۵۰-۱۶۰). غبار انحطاط تمدن اسلامی و افغانستان را چنین تحلیل کرده است: «مثل اکثر ممالک اسلامی از قرن یازدهم چیده می‌شد و تا قرن دوازدهم صفوف فقها و متعصبین طی جنگ‌های سه صد ساله افکار و عقاید با علمای معقول و فلاسفه بالاخره قوت الظهیری از دولت‌های جدیدالاسلام و چادر نشین قدیم از قبیل غزنوی و سلجوقی و خوارزمی یافتند و این دولت‌ها با خشونت که داشتند تعصب مذهبی در نفس آنها در حالت مد بود و نمی‌توانستند وسعت نظر دولت‌های سابق کشور را در مورد علوم عقلی و فلسفی داشته باشند» (همان، ۱۸۴). او از تاریخ‌نویسی عصر تیموری به نیکی یاد کرده و نوشته است: «تاریخ‌نویسی در افغانستان آن عهد نیز منکشف‌تر شد و نمایندگانی مشهور چون میرخواند و خواندمیر (مؤلفان تاریخ‌های *روضه‌الصفاء* و *حبيب‌السیر*) داشت» (همان، ۲۷۸). او قدمت تاریخی و تمدنی را به مردمی که در جغرافیایی به نام افغانستان زندگی می‌کردند، می‌دهد. نکته قابل تأمل، آثار غبار است که در جامعه مورد اقبال عمومی قرار گرفت؛ تا جایی که کتاب *افغانستان* در مسیر تاریخ به عنوان کتاب مرجع و مادر در تمامی مدارس و دانشگاه‌های افغانستان تدریس می‌شود و میزان چاپ و نشر آن از آغاز ورود به بازار کتاب، به بیشتر از صدها هزار جلد کتاب می‌رسد.

۳. با وجود این، ابهاماتی درباره اندیشه و تاریخ‌نگری غبار از سوی منتقدان در خارج و داخل کشور مطرح شده است که بسیار قابل تأمل می‌نماید؛ از جمله دکتر محمود افشار نویسنده و مورخ ایرانی معاصر، طی چندین مقاله به صورت مفصل به نگرش مورخان افغانستانی از جمله وی پاسخ داده است که چکیده آن به شرح زیر است: «... نویسندگان افغانستانی هم شروع کردند به تاریخ‌سازی و تاریخ‌پردازی؛ یعنی نوشتن تاریخ به سلیقه خودشان و مطالب تازه‌ای آوردند؛ تا جایی که تاریخ افغانستان را از ایران از آغاز دوره باستانی و داستانی سوا کرده‌اند. به‌طوری که گویی از زمان کوروش کبیر و داریوش بزرگ و حتی جمشید و کیخسرو هم آن کشور از ایران جدا و به نام آریانا مستقل بوده و بعد هم یک شاهنشاهی بزرگ به اسم افغانستان شده است. برای نمونه به چند مورد آن اشاره می‌کنم. به اعتبار اینکه بعد از اسکندر، مقدونی‌ها مدتی در بلخ سلطنتی تشکیل داده، یا به موازات اشکانیان و

ساسانیان، کوشانیان در کابلستان حکومت کردند؛ یا بعد از اسلام خاندان‌های طاهری، صفاری، سامانی، غزنوی و غوری در ماوراءالنهر و سیستان و غزنه و خراسان به‌طور اعم تشکیل یافت. همه را بدون اینکه نامی از ایران و ایرانی بودن آنها ببرند، افغانی نوشته‌اند. خراسانی بودن آنها مورد گفت‌وگو نیست، اما این نفی ایرانی بودن آنها را نمی‌کند؛ چه خراسانی از ایران بوده است نه افغانستان. هرگاه به اصطلاحات تاریخ و جغرافیای تاریخی توجه شود پوشیده نیست که مورخان بی‌طرف، از زمان یونان و روم قدیم تا اروپاییان قرون وسطی و معاصر، دولتی به نام شاهنشاهی افغانستان نمی‌شناسند. طاهریان، صفاریان، سامانیان، غزنویان و غوریان را ایرانی نگاشته‌اند. اسباب تعجب است که مورخان جدید افغانستان یک‌صدا در کتاب‌ها و مقالات خود نامی از ایران به عنوان شریک در تاریخ و سرزمین خویش نمی‌برند» (افشار، ۱۳۵۷: ۱۲۲، ۱۵۸). چنان‌که صاحب‌نظر مرادی نیز چندین ابهام جدی را درباره دیدگاه غبار و سایر مورخان پیرو غبار مطرح کرده است: «تاریخ‌نگری حاکم در دوره پسااستقلال این بود که مورخان جدید با رویکرد ناسیونالیستی، افغانستان را یک کشور مستقل در طول دوره‌های تاریخی و ماقبل تاریخ دانسته، به نگارش تاریخ افغانستان پرداختند» (مرادی، ۱۳۹۰: ۱۹۱). سید عسکر موسوی بدین باور بوده است که: «...دیدگاه قدیمی به دلیل اتفاقات فراوان ناسیونالیسم، دیگر کاربردی برای بررسی افغانستان امروز ندارد. مطمئناً افغانستان حرکت تکاملی را از ساختار و تاریخ گذشته به سوی جامعه نوین به سرعت تجربه خواهد کرد و این نیازمند بینش و درک تازه‌ای خواهد بود... بسیاری از افغانستانی‌ها که با جزمیت ناسیونالیسم همراه نشده‌اند، نیاز به فهم جدید مسائل افغانستان را به صراحت می‌پذیرند...» (موسوی، ۱۳۷۹: ۱۷). با وجود همه اینها، نکته مبرهن آن است که غبار از جمله اولین مورخانی است که در ترویج تاریخ‌نگاری مدرن با نگرش ملی‌گرایانه در افغانستان همت گماشته بود. او با نگارش مقالات و کتاب‌های تاریخی و با به کارگیری اصول تاریخ‌نگاری، از پایه‌گذاران تاریخ‌نگاری مدرن در افغانستان محسوب می‌شود. به‌طور کلی تاریخ‌نگری غبار از لحاظ برخورد با وقایع و داوری درباره آنها، به عنوان یک نقطه عطف مهم قابل تحلیل و قضاوت است.

۲. احمدعلی کهزاد:^۱ او نیز مانند میر غلام محمد غبار نگرش خاصی به تاریخ داشته است. وی در مقدمه کتاب *تاریخ افغانستان* به بیان فواید دانش تاریخ و دلایل سودمندی آن پرداخته است: «فایده [ای] که با نوشتن تاریخ افغانستان برای ما متصور است، تحکیم روح وحدت قومی و ملی ما در چوکات کشور ما است که آرزوی قلبی همه ما را تشکیل می‌دهد و ما را برای مزید همکاری و بسط تعلقات برادری با ملل آزاد جهان آماده می‌سازد» (کهزاد، ۱۳۷۸: ۱). همچنین انگیزه وی در نوشتن تاریخ افغانستان چنین عنوان شده است: «ما خود می‌دانیم و بیگانگانی که پیش از ما کم‌وبیش در اطراف سابقه و موجودیت تاریخی افغانستان متوجه شده‌اند خوب ملتفت هستند که این مملکت در عصر حاضر و قرون جدید به نام «افغانستان» و در دوره اسلامی قرون وسطی به اسم «خراسان» و در ازمنه قدیم باستانی به نام «آریانا» یاد می‌شد. مورخان افغانی به احترام نوامیس تاریخی و طبقه‌بندی تاریخ کشور خود در دوره‌های متقابل این نام‌ها را استعمال کرده و می‌کنند» (همان، ۲). البته مهم‌ترین ویژگی تاریخ‌نگری احمدعلی کهزاد، توجه به اصالت مسکن و نژادی است. او با نام بردن از افغانستان به عنوان مسکن نخست آریایی‌ها و آریایی‌نژاد خواندن افغانستانی‌ها، از این ویژگی‌ها به عنوان عناصر مهم تشکیل دهنده هویت ملی افغانستان نام برده است. کهزاد برای اثبات افغانستان کنونی به عنوان نخستین مسکن آریایی‌ها و اصالت افغانستانی‌ها به عنوان نژاد آریایی، به دو پرسش پاسخ داده است. ۱. سابقه تاریخی شمال افغانستان چگونه است؟ ۲. نخستین ساکنان آن سرزمین‌ها چه کسانی بوده‌اند؟ او در پاسخ چنین نوشته است: «عناصر آریایی از

۱. تاریخ‌نگار، باستان‌شناس و افغانستان‌شناس معاصر در سال ۱۲۸۷ ش/ ۱۹۰۸ م. در شهر کابل چشم به جهان گشود. آموزش‌های ابتدایی را در زادگاهش به پایان رسانید و در سال ۱۳۰۸ ش/ ۱۹۲۹ م. از دبیرستان استقلال که با همکاری کشور فرانسه ایجاد شده بود و به زبان فرانسوی تدریس می‌کرد، در جمع اولین گروه دانش‌آموختگان، فارغ‌التحصیل شد (ابراهیمی، ۱۳۶۷: ۱). با وجود آنکه احمدعلی کهزاد تحصیلات تکمیلی و دانشگاهی را نگذرانده بود، بعد از پایان دوره دبیرستان به عنوان مترجم در ارگ شاهی در سال ۱۳۰۹ ش/ ۱۹۳۰ م. آغاز به کار کرد. وی بدون شک یکی از مورخان مطرح و صاحب‌نام جریان ملی‌گرایی افغانستان است که پژوهش‌های تاریخ‌نگارانه او از یک سو و تفکرات ملی‌گرایانه و ناسیونالیستی‌اش از سوی دیگر، توجه بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان را در سال‌های اخیر به خود جلب کرده است. همچنین وی به کمک علوم اجتماعی و باستان‌شناسی، در مورد موقعیت جغرافیایی، تمدن، سوابق تاریخی، فرهنگ، نام‌ها و سایر ویژگی‌های افغانستان، آثار مهم و ارزنده‌ای نوشته است که هر یک از آثار و نوشته‌های او منبع مفیدی برای محققان و خوانندگان است.

حوزه اکسوس «باختر» و استقرار آنها به نقاط مختلف آریانا و ممالک هم‌جوار هند و فارس منتهی می‌شود. در حوالی هزاره قبل از میلاد ستاره مدنیت درخشان دیگری طلوع می‌کند که می‌توان آن را «مدنیت اوستایی» خواند که از آن کانون ثقافت و مدنیت بزرگ دیگری در شمال کشور آریانا تشکیل شد و دامنه شعشه‌پاشی آن به صورت محسوس تا زمانه‌های مقارن حملات اسکندر دوام نمود» (همان، ۱۷۲). سپس کهزاد به صورت مفصل اصرار به اصالت نژادی شهروندان افغانستان کنونی داشت و این موضوع را به عنوان یک واقعیت تاریخی مطرح کرد تا برای خوانندگان جا بیفتد که تنها افغانستانی‌ها از نژاد اصیل آریایی‌اند: «همان مردمان اصلی که هسته حقیقی صاف نژاد آریایی را در بخدی تشکیل داده و وارث مبادی یک دوره طولانی تهذیب قبل‌التاریخ مشترک آریایی و مدنیت ویدی بودند. بعد از جنبش مهاجرت‌ها در اثر اقتضای زمان و محیط داخلی و خارجی اصلاحاتی را به حال زندگانی جدید خود مناسب دانسته بر شالوده اصولات کهن و مدنیت خود تهذیب جدید اوستایی را به میان آوردند» (همان، ۱۸۱). آنان دارای صفاتی چون تزکیه نفس، نظافت بدن، راستگویی و راست کاری بودند که چندین هزار سال در شمال آریانا (بخدی) زندگی کردند و سپس مهاجرت نمودند (همان، ۱۸۶).

کهزاد بر این باور بود که تنها میراث‌خوار نژاد اصیل آریایی، اکنون افغانستانی‌ها می‌باشند: «در قدیم‌ترین زمانه‌های پیش از عصر مهاجرت از باختر مفکوره اتفاق قبایل و پیوستگی برای حفظ منافع و خاک آریایی‌های باختر ظهور کرد که خاطره آن همیشه در دیار شمال هند کوه «بخدی زیب» اقامتگاه یما پادشاه را «فردوس» باقی است» (همان، ۱۸۳). او باور داشت که سایر اقوام آریایی که به هند و فارس مهاجرت کرده‌اند، دیگر آریایی خالص نیستند: «آریایی‌های مهاجر هندی برای مقابله با داسیوس‌ها در حوالی ۱۴۰۰ قبل از میلاد دومین سلطنت آریایی را به میان آوردند و ماد و فارسی‌ها برای نجات از نفوذ خون و حاکمیت آشوری سامی بار سوم و چهارم سلطنت آریایی را در خاک‌های خود در سال‌های ۸۰۸ و حوالی ۵۴۹ تشکیل کردند، اما خلاصه دو شاخه از مهاجرینی که از باختر و سایر کوهپایه‌ها و نقاط مرتفع آریانا جدا شده، به طرف شرق و غرب رفتند و به ممالک همسایه یعنی هند و فارس منبسط شدند تحت تأثیر محیط‌های بیگانه، عرق‌های مختلف پیدا کردند و به تدریج چه از حیث نژاد و خون و چه از پهلوی عرف و عادات و آداب زندگی،

خواص و زبان و غیره تغییر کرده راهی را پیش گرفتند» (همان، ۱۷۸). کهزاد چنان بر موضوع اختلاط نژادی اصرار داشت که حتی ایرانی‌های کنونی را نیز آریایی اصیل نمی‌دانست: «مادها و فارسی‌ها مدتی از هم جدا و متفرق تحت ریاست ملکان خود زندگانی کرده و چون مدت مدیدی تابع نفوذ سیاسی و مدنی آثوری [= آشوریان] بودند، بدون اینکه متحسس شوند خون، عرق و سجایای آنها رنگ سامی به خود گرفت، اختلاط در عرق و خون به عمل آمد، خطرۀ امتزاج خون و تنزل عرق برای شاخه غربی امادی و پارسوا مدهش‌تر بود» (همان، ۱۷۶). آنچه در نوشته‌های کهزاد بسیار قابل تأمل می‌نماید، این است که در برخی مباحث، از کشوری به نام ایران نام نبرده و نویسندگان ایرانی هم‌عصر خویش را نیز متهم به بی‌خبری از تاریخ باستان و اوستا کرده است: «بعضی از مورخان فارس با شهنامه‌خوانی و خصوصاً تعبیر آن به صورت غلط و ندانستن تطبیق صحنه و پادشاهان و پهلوانان حقیقی آن دچار اشتباهات شده و کاوی یا کیانی را عبارت هخامنشی تصور کرده‌اند. مخترعان این قبیل نظریات اگر اوستا را بخوانند، ملتفت خواهند شد که کتاب زرتشت سپیتمان بلخی هخامنشی و دودمان سلطنتی ماد و فارس را به کلی نمی‌شناسد و این مسئله جلب نظر جمعی از مدققین مثل «کریستن‌سن»، «کلئمان هارت» را نموده و «هانری ماسه» در کتاب فردوسی و اشعار رزمی ملی صفحه ۱۷ و ۱۸ این سؤال را می‌کند که چرا هخامنشی‌ها در اوستا ذکر نشده‌اند» (کهزاد، ۱۳۳۴: ۱۷۲/۱). هرچند فرضیات و دیدگاه‌های کهزاد در عصری که زندگی کرده است، نظر به حمایت حکومت وقت، مورد اقبال عمومی قرار گرفته است، اما با گذشت زمان و نقدهایی که بر نوشته‌های کهزاد وارد شده، تاریخ‌نگری و فرضیات کهزاد را به شدت مورد ابهام و سؤال قرار داده است. از جمله مورخ معروف افغانستانی «میر محمد صدیق فرهنگ» چنین بیان کرده است: «انجمن تاریخ افغانستان کار تدوین تاریخ افغانستان را به پیروی از نظریۀ ناسیونالیسم نژادی به دست نشر گرفت، اما از آنجایی که تاریخ مذکور بر تحقیق راستین بنا نیافته بود و نتیجه‌گیری‌های آن جنبۀ دستوری داشت، مردم به خواندن آن توجه نکردند» (فرهنگ، ۱۳۸۱: ۱۲/۱). «رسول رهین» یکی دیگر از پژوهشگران تاریخ افغانستان، در مورد تاریخ‌نگری کهزاد چنین اظهار نظر کرده است: «عده‌ای از مورخان برای اجرای دستور و دریافت امتیاز، شروع به نگارش تاریخ کردند که

کتاب *تاریخ افغانستان* تألیف مرحوم کهزاد از مضحک‌ترین کارهایی بود که به فرمایش محمد نعیم خان سر حلقه فاشیست‌ها در این دوره صورت گرفت...» (مرادی، ۱۳۹۰: ۱۹۵). سید کاظم یزدانی مؤلف کتاب پژوهشی در *تاریخ هزاره‌ها* نوشته است: «نادر خان با عده‌ای از همفکران خود جلسات کاملاً سری تشکیل می‌داد که در آن جلسات موضوعات ذیل مورد بحث و تبادل نظر قرار می‌گرفت و نقشه‌هایی کشیده می‌شد و بعد به مرحله اجرا می‌گذاشتند؛ از جمله آرشیوهای دولتی برای خاص گشوده شد و به جست‌وجو پرداختند و هر نوع سندی که به نفعشان بود بیرون کردند و ثبت تاریخ نمودند» (یزدانی، ۱۳۸۵: ۲۲۷/۱). در مجموع، می‌توان گفت تاریخ‌نگاری احمدعلی کهزاد براساس اصول زیر استوار شده است:

۱. سند محوری؛ نکته مهم و کلیدی در مقالات و نوشته‌های کهزاد استفاده از اسناد آرشیوی در کنار پژوهش‌های تاریخی دیگر است که با توجه به اهمیت و ارزش سند در کشف ماهیت و حقیقت وقایع تاریخی، می‌توان این کار او را قدمی بسیار ارزنده دانست (انصاری، ۱۳۹۶: ۹۴).

۲. رویکرد تعلیلی؛ ویژگی مهم دیگر تاریخ‌نگاری کهزاد، توجه خاص وی به اصل تعلیل است و این رویکرد وی ناشی از برداشت و تعریفی است که او از دانش تاریخ داشت و در این زمینه تحت تأثیر پیروان مکتب پوزیتیویستی بوده است (همو، همان، ۹۳).

۳. رویکرد تحلیلی؛ وی به بیان یافته‌هایش از منابع مختلف از جمله اسناد اکتفا نکرده، بلکه با تحلیل عقلانی رویدادها و موضوعات تاریخی، فضای گفتمانی گذشته را به شکل فضای گفتمانی عصر خویش درآورده است.

۴. واقعه محوری؛ تلفیق تاریخ با علوم دیگر، توپولوژی تاریخی، استفاده از اعلام و علائم خاص و توجه به منابع مادی در تاریخ‌نگاری کهزاد مطرح بوده است (کهزاد، ۱۳۳۴: ۱۰۲/۱، ۱۲۶، ۱۲۷).

با بررسی آثار و اندیشه‌های کهزاد این امر روشن شد که وی در طول نیم قرن مطالعه و تحقیق درباره تاریخ و باستان‌شناسی، به دنبال بازآفرینی تاریخ افغانستان به عنوان یک کشور باستانی دارای دوره‌های مشخص تاریخی بوده است. وی حدود شصت کتاب و رساله تألیف و ترجمه کرده و در مورد مقالات او گفته شده است که شمار مقالاتش بیش از شصت عنوان بوده است.

۳. عبدالحی حبیبی: 'عبدالحی حبیبی مانند میرغلام محمد غبار و احمد علی کهزاد چنین تعریفی از افغانستان تاریخی دارد: «وقتی که افغانستان تاریخی گفته می‌شود ما تمام سرزمین‌هایی را در نظر می‌گیریم که در وقایع تاریخی و جریان حوادث سیاسی و مدنی فرهنگی با افغانستان اشتراک داشته و در تحت عوامل مشترک و تاریخی اوضاع مشابهی را دارا بوده‌اند. در این ساحه جغرافی قسمت شرقی فلات ایران از دریای سند تا آخر خراسان (دامغان) شرقاً و غرباً شامل است و در شمال هم وادی‌های شمال آمو را تا سمرقند و دامنه‌های کوهسار پامیر فرا می‌گیرد، در جنوب به بحیره عرب منتهی می‌گردد» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۱۹). «که مدنیت آن در حدود شش‌هزار سال قبل می‌رسد؛ زیرا در منطقه انو نزدیک مرو آثار استعمال مس در همان اوقات کشف شده است» (همان، ۷). وی از قول رومن گیرشمن درباره تاریخ و مدنیت افغانستان تاریخی چنین نوشته است: «گیرشمن در تپه سرخ داغ که سی متر بلندی دارد تا عمق سیزده متر کاوش کرده و آثار مدنیت یک‌هزار سال قبل از میلاد را یافت. وی گوید اگر بیست و یک متر دیگر هم بکاوند، ممکن است آثار چهارهزار سال پیش از میلاد را که مقارن با مدنیت‌های قدیم وادی سند، بین‌النهرین و مصر باشد، به دست آورند و در این سرزمین چنین

۱. فرزند ملا عبدالحق آخوندزاده در سال ۱۹۱۰م. در یک خانواده روحانی در محله بامیزی شهر قندهار چشم به جهان گشود. عبدالحی حبیبی از تبار پشتون و از قبیله کاکر است. او آموزش‌های ابتدایی را در مسجد روستای خویش آغاز کرد و در سال ۱۹۲۱م. وارد دبستان «شالی‌مار» شهر قندهار شد و در سال ۱۹۲۶م. دوره شش‌ساله دبستان را به پایان رسانید و سپس نزد مولانا عبدالواسع و مولانا ابوالوفای کندهاری به فراگیری دروس حوزوی از جمله ادبیات، علم قرائت، صرف و نحو عربی، ریاضی، هیئت، فقه و اصول فقه، منطق، بلاغت و عروض و قافیه پرداخت (آریان‌فر، ۱۳۸۷: ۱۱۸). وی از جمله مورخان پرکار افغانستانی است که حجم عظیمی از کتب و مقالات علمی را در حوزه تاریخ و تاریخ‌نگاری افغانستان آفریده است. از خلال آثار و نوشته‌های او می‌توان نگرش وی درباره تاریخ، چیستی و ماهیت تاریخ را شناسایی کرد. عبدالحی حبیبی بیشتر در مقدمه کتاب‌هایی که در مورد افغانستان تألیف کرده، به اهداف و فواید تاریخ نیز اشاره کرده است: «از مدتیست در محیط ما احتیاج شدیدی حس می‌شد تا گزارش تاریخ افغانستان از زمان قدیم تا عصر حاضر به صورتی نگاشته آید که هم جامع باشد و هم موجز تا آموزگاران مدارس و مطالعه‌کنندگان عامه ما بتوانند سوابق تاریخی مملکت خویش را در آن بخوانند و با تصاویر، نقشه‌ها و جداول و نمودارهای لازمه تاریخی مجهز باشند» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۱). همچنین وی در مورد حرکت زمان در دل تاریخ، باور به سیال بودن آن داشته است: «جامعه یک مخلوق متکامل و اثرپذیر است. سیر فکری و نشو و ارتقای وی ممکن است در اثر موانع مدتی متوقف شود، ولی به کلی از بین نمی‌رود. بنابراین حرکت سراج/الاخبار با موانع استعمار انگلیس مدتی متوقف شد، ولی بعد از دو سه سال دوباره به صورت یک حزب متشکل و دارای مرام مرفعی‌تری به وجود آمد» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۱۲).

تپه‌های باستانی فراوان‌اند» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۵). البته آنچه عبدالحی حبیبی را از میرغلام محمد غبار و احمدعلی کهزاد متمایز می‌کند، این است که وی به صورت مشخص اقوام پشتون افغانستان را از نژاد آریایی می‌دانست و حتی به ریشه‌یابی برخی واژه‌ها به زبان پشتو پرداخته و بر این باور بود که این واژه‌ها در کتب ویدا و اوستا موجود است: «حدود ۲۵۰۰ قبل از میلاد یک جمعیت بزرگ انسانان سفیدپوست آریایی در سرزمینی که آریاناویجه نام داشت و در وادی‌های شمال آمو واقع بود، در حالت کوچی‌گری و رمه‌داری زندگی می‌کردند و چون تعداد آنان فراوان شد، از صفحات جنوب آمو و سرزمین باختر گذشته و در دامنه‌های شمالی و جنوبی هندوکش ساکن شدند. آنان مدینتی را تشکیل دادند که در چهار کتب قدیم ویدا منعکس است و بنابراین آن را «مدنیت ویدی» گوئیم که حدود ۱۴۰۰ قبل از میلاد وجود داشت و در همین کتاب‌ها نام برخی از قبایل پشتون مانند پکت‌ها (پشتون)، الینا (مردم شمال لغمان و نورستان) و غیره ذکر شده است و ما می‌توانیم وضع مدنی و فرهنگی و زبان و حیات مردم قدیم افغانستان را از این کتب معلوم کنیم (حبیبی، ۱۳۴۵: ۱۹).

از بررسی سایر آثار و نوشته‌های حبیبی چنین برمی‌آید که وی تنها به این موضوع قناعت نکرده، بلکه درصدد بدیل‌سازی واژه‌های کتب ویدا برآمده است: «ارینه‌ویجه که در زبان پشتو تاکنون اویجه به معنی سرزمین و آرامگاه مستعمل است، به قول دانشمندان تاریخ یا سرزمین پامیر یا حوالی خوارزم و کناره‌های دریاچه خزر بود که متصل ساحت جغرافی مورد بحث ما است؛ مثلاً برای کلمه آریا دو توجیه علمی موجود است؛ برخی آن را اصیل و نجیب و برخی زارع و کشاورز پنداشته‌اند؛ چون در پشتو کلمه «آره» به معنی اصل و گاهی هم مفهوم کشاورزی دارد. بنابراین می‌توان گفت آراین به الحاق (ن) نسبت (مانند پلن= پیاده و تورن= شمشیر زن و غیره) به معنی کشاورز باشد» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۲۰). عبدالحی حبیبی تنها واژه و جملات «کتب ویدا» را پشتو نمی‌دانست، بلکه عبارات و واژه‌های اوستایی را نیز معادل واژه‌هایی در زبان پشتو می‌دانست: «مزدیسنا (ستایش خدا) که مؤسس آن زره‌توشتره (زردشت) به نام خانوادگی سپیتمه یا سپیتمان (در پشتو سپین= سپید+ تمه یا تمان= نژاد) بود که جای تبلیغ و مبعث او بخدی (بلخ) و سیستان است» (حبیبی، ۱۳۴۵: ۲۳). حبیبی براساس همین قاعده خودساخته‌اش، بسیاری از روایات و قصه‌ها

را از کتب چهارگانه و اوستا ذکر کرده و سپس به دنبال واژه‌های پشتو برای آنها بوده است. این موضوع شالوده تاریخ‌نگری عبدالحی حبیبی را می‌سازد و در بسیاری از نوشته‌های وی نمود دارد، اما اینکه عبدالحی حبیبی براساس کدام معیار علمی دست به چنین کاری زده است، کاظم یزدانی دیگر مورخ افغانستانی در پاسخ به آن چنین اظهار کرده است: «باید دانست که تغییرات کلمات و واژه‌ها در یک زبان و گویش، براساس قواعد و ضوابط خاصی صورت می‌گیرند که متناسب با همان زبان می‌باشد. این طور نیست که بدون هیچ قاعده و ضابطه‌ای تغییر یابند؛ مثلاً در زبان عربی کلمات بیگانه که دارای حرف «چ» یا «گ» باشند به «ص» و «ج» تبدیل می‌شوند؛ مانند چین=صین؛ چغانی=صغانی؛ گیلان=جیلان و گرگان=جرجان؛ و در پشتو حرف «ق» به «ک» تبدیل می‌شود؛ مانند قبله=کبله؛ قبالة=کواله؛ صندوق=صندوق؛ ترقی=ترکی. پس طبق این قاعده امکان ندارد هفتلی به هفت تاله، خلیج به غلجایی، «اوبه» به اوبوه تبدیل شوند؛ زیرا در همه این موارد تعداد حروف کلمات دوم از کلمات اول بیشترند و تلفظ کلمات دوم نه تنها آسان نشده، بلکه مشکل‌تر هم شده است. در نتیجه، باید اذعان کرد که تحریفات و توجیهات نادرست و عمدی عده‌ای از مورخان معاصر افغانی (پشتون) بیشتر از آن است که تصور بشود (یزدانی، ۱۳۸۵: ۲۴۲). همچنین برخی از مورخان این بدیل‌سازی حبیبی را دستوری و حکومتی دانسته‌اند: «عدم بررسی‌های علمی در تاریخ‌نگاری‌های معاصر این نکته را آشکار می‌سازد که حکومت‌های معاصر همواره کوشیده‌اند رویدادهای تاریخ را در جهت منافع خویش استخدام و بدین منظور تاریخ‌سازی را جانشین تاریخ‌نگاری کنند» (رهین، ۱۳۸۶: ۳۴). درحالی‌که با توجه به بافت قومی افغانستان کنونی، به تعبیر گدیس انتظار از تاریخ آن است که دامنه تجربیات، عرصه پوشش و گستره تحقیقات را آن‌قدر گسترش دهد که بتوان پرداختن به حال و آینده‌نگری را در آن وارد کرد. تاریخ می‌تواند از طریق انتقال تجربیات دیگران از گذشته نزدیک، در جریان رویارویی و دست و پنجه کردن آنان با معضلات مربوط به هویت، جابه‌جایی‌ها، تغییر و تحولات، رخدادها، حدوث و کنش متقابل آنها، یک رسالت خطیر را به انجام رساند (گدیس، ۱۳۷۹: ۵۴۹).

بدین ترتیب، بیشتر آثار و نوشته‌هایی را که متن مشکوک و فاقد ارزش تاریخی به نام احیای آثار گذشته شکل می‌دهد، طی چندین دهه انتشار یافته است. البته در کشور از

نشر مدارک ارزشمند تاریخی و ادبی مانند تاریخ سیستان، تاریخ گردیزی، تاریخ بیهقی، تاریخ احمدشاهی و سراج‌التواریخ جلوگیری شده و برخلاف تبلیغاتی گسترده برای رشد زبان و ادبیات پشتو، متون اصلی آن زبان چون تاریخ رحمت‌خوانی و مخزن آخوند درویره فرصت نشر نیافتند. علاقه‌مندان ناگزیر برای به دست آوردن آن منابع، به کشور همسایه پاکستان می‌رفتند. دلیل اصلی سانسور در نشر چنین آثار و مدارک این بود که دولت و نویسندگان وابسته به آن می‌خواستند یک سلسله مطالب و موضوعات را به نام تاریخ افغانستان در اذهان مردم به گونه‌ای عام و در اذهان دانش‌آموزان و دانشجویان به گونه‌ای خاص جایگزین سازند؛ زیرا برخی از مطالب متون اصلی و مدارک دست اول با منافعشان سازگار نبود؛ پس صلاح کار را در آن می‌دیدند که از رسیدن متون فوق به دست مردم جلوگیری کنند و اگر موردی از آن منابع در کشور پخش می‌شد، آن را به نام آثار گمراه‌کننده و منافی مصلحت افغانستان محکوم می‌کردند؛ تا جایی که علاقه‌مندان و خوانندگان تاریخ افغانستان، علائم جعل را در منابع رسمی مشاهده می‌کردند، اما محتویات آن را می‌پذیرفتند؛ چون به تاریخ واقعی دسترسی نداشتند (فرهنگ، ۱۳۸۱: ۳/۱). در مجموع، بخشی از محتوای تاریخ معاصر افغانستان عبارت است از: برشمردن فضایل و ذکر مفاخر خاندان‌های حاکم و رجال برجسته سیاسی؛ در حالی که از نقش مردم در سیر تحول و دگرگونی‌های تاریخی کمتر یاد شده است. در بعضی موارد اساطیر و افسانه‌ها بر واقعیت‌های تاریخی سایه افکنده و مورخ بدون استفاده از نقد و موازن منطقی، هرگونه گزارش و رویدادهای تاریخی را درج کرده و بین حقایق و خرافات فرقی قائل نشده و از این منظر، تاریخ به مثابه زندگینامه مردان بزرگ به‌ویژه پادشاهان و قهرمانان میدان جنگ پنداشته می‌شود که زندگی توده‌های مردم در آنان دیده نمی‌شود (مرادی، ۱۳۹۰: ۱۶۲).

۴. محمدحسن کاکر:^۱ به باور وی، بسیاری از تاریخ این منطقه و افغانستان باستان

۱ سال ۱۹۲۹م. در روستای «پلوتی» یا «دیوه» مرکز ولایت لغمان متولد شد و تعلیمات ابتدایی‌اش را در لغمان، دبیرستان احمدشاه بابا قندهار و دبیرستان غازی کابل در سال ۱۹۵۱م. به پایان رساند.

کاکر در سال ۱۹۵۳م. در دانشکده ادبیات دانشگاه کابل پذیرفته و در سال ۱۹۵۷م. موفق به اخذ مدرک کارشناسی شد. در سال ۱۹۶۱م. در بورسیه حکومت افغانستان به منظور فراگیری کارشناسی ارشد روانه لندن شد و در آنجا تحصیلاتش را در بخش تاریخ شرق میانه، عصر اسلامی و اروپا آغاز کرد و با کمک اسناد و آثار آرشیوی موجود درباره سلطنت امیر عبدالرحمن خان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود را نوشت. در این دوره در کنار تحقیق اسناد تاریخی، با روش‌های جدید تحقیقی و علمی در زمینه تاریخ آشنا شد و تا پایان عمر به کارهای علمی و تحقیقی

به علت کمبود یا نبود شواهد، روشن نیست. تنها اثر موجود از دوران زردشت، *اوستا* و همچنان اثر هرودوت به نام *تاریخ* توانسته‌اند تاریخ دوره اوستایی را تا حدی روشن کنند. البته پس از تهاجمات اسکندر مقدونی آثار متعددی نوشته شد که موجب روشن شدن ادوار مختلف تاریخ افغانستان باستان گردید. بخشی از کارهای تاریخی کاکر، متشکل از تبارشناسی واژه افغان و افغانستان است. همچنین او از سازوکار دولت پشتون‌ها در سده پانزدهم میلادی در دهلی جدید خبر داد و معتقد است دولتی که شیرشاه سوری در آنجا تأسیس کرد، مدلی برای بابرشاه بود که در

پرداخت. علم‌آموزی وی در لندن امتیازات عمده‌ای داشت؛ یکی اینکه به مواد دست اول درباره خط دیورند دسترسی پیدا کرد. دوم اینکه افزون بر منابع سنتی و روایی، بر سرچشمه‌های مستند علمی نیز اتکا کرد. در نتیجه، اعتماد نویسندگان بین‌المللی را به دست آورد که علت آن استناد بر منابع علمی بود. کاکر با استفاده از مهارت‌های زبان انگلیسی، از سویی به آرشیوها و کتاب‌های معتبر بین‌المللی دسترسی داشت و از سوی دیگر، از روش‌های تاریخ‌نگاری مدرن آگاه بود. وی در سال ۱۹۷۱م. برای گذراندن مقطع دکتری به ایالات متحده آمریکا رفت و در دانشگاه‌های پرینستون و هاروارد درباره حکومت و جامعه افغانستان در زمان زمامداری امیر عبدالرحمن خان پژوهش کرد و در سال ۱۹۷۷م. موفق به اخذ مدرک دکترای شد. پس از بازگشت به کشور، نخست وظیفه رسمی را به عنوان عضو پشتو آغاز کرد و مسئولیت چاپ *مجله کابل* را نیز عهده‌دار شد. همزمان کرسی تدریس تاریخ را در دانشکده ادبیات دانشگاه کابل به پیش برد. وی پیش از دوره دکتری برای انجام وظایف رسمی، سفرهای کاری به خارج از افغانستان داشته است که برخی سفرها از این قرار بود: سفر به اتحاد جماهیر شوروی به همراه با هیئتی در سال ۱۹۵۸م؛ سفر به ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۵۹م. به دلیل انجام برخی کارهای پژوهشی در دانشگاه‌های کالیفرنیا، هاروارد و پرینستون. پس از سال ۱۹۷۸م. در نتیجه تدریس، پژوهش و فعالیت‌های پی‌درپی علمی به رتبه علمی پوهاندی (استاد تمامی) دست یافت. از لحاظ فکری، یک ناسیونالیست قوم‌گرا بود که به ارزش‌های ملی عشق می‌ورزید و به همین دلیل به عضویت حرکت سیاسی «ویش زلمیان» درآمد. «ویش زلمیان» یا «جوانان بیدار» نخستین گروهی بود که در سال ۱۳۲۶ به شکل یک جنبش سیاسی با گرایش ناسیونالیستی به وجود آمد و در سال ۱۳۲۷ به حزب سیاسی تبدیل شد. در مورد اعضای مؤسس و محل تأسیس گروه ویش زلمیان، نظرات متفاوتی وجود دارد. به نقل از عبدالهادی توخی و ابراهیم خواخوڑی، ویش زلمیان در شهر قندهار توسط محمد رسول پشتون، کاکا محمد انورخان اچکزی، قاضی بهرام، غلام جیلانی الکوزی، عبدالهادی توخی، عبدالصمد کارگر و عبدالخالق واسعی تأسیس شد (پنجشیری، ۱۳۷۷: ۱۱۴). پس از هجوم نیروهای اتحاد شوروی سابق بر افغانستان، به عنوان عضو اتحادیه استادان و دانشجویان دانشگاه کابل، در مقاومت مدنی در برابر اشغالگران شرکت کرد؛ به همین دلیل در سال ۱۹۸۲م. گرفتار و روانه زندان شد. پس از رهایی از زندان، در سال ۱۹۸۷م. روانه پیشاور شد و در کنار عضویت در اتحادیه نویسندگان افغانستان آزاد، به عنوان تحلیلگر سیاسی، فعالیت‌های سیاسی‌اش را آغاز کرد. وی در تبعید به عنوان نخستین رئیس اتحادیه استادان دانشگاه‌های افغانستان تعیین شد. او افزون بر تاریخ، در زمینه ادبیات، هنر، فلسفه و فرهنگ نیز دارای مطالعاتی عمیق و گسترده بود و بدین سبب در مطالعات تاریخی تنها بر اسناد تاریخی اتکا نکرد، بلکه در نوشته‌ها و آثارش از متون و شواهد ادبی، فرهنگی و حتی فولکوریک نیز بهره برد (کاکر، ۱۳۵۷: ۴، ۱). سرانجام وی در هفتم جولای ۲۰۱۷، در ایالت سانفرانسیسکو ایالات متحده آمریکا بر اثر بیماری درگذشت.

سال ۱۵۲۶م. هند را تسخیر کرد (کاکر، ۱۳۵۷: ۲۰). در ادامه، جنبش روشانی را که پیر روشن در اواخر سده شانزدهم میلادی علیه سلطه مغول‌ها بر سرزمین‌های پشتون به وجود آورد، مورد بحث و بررسی قرار داد و به جنبه‌های حماسی آن توجه بسیاری نشان داد. او درباره حرکت پشتون‌های هوتکی در اوایل سده هفدهم میلادی به رهبری میر ویس خان هوتکی در قندهار و چگونگی آزادسازی افغانستان از دست لشکر شاه‌سلطان حسین صفوی سخن گفت (همو، همان، ۳۰). البته وی در توصیف این وقایع از آنها به عنوان افتخارات قوم افغان یاد کرده و سپس از احمدشاه درانی و چگونگی توفیق در تأسیس دولت مستقل به مرکزیت قندهار بحث کرده و او را امپراتور خطاب کرده است. امپراتوری‌ای که گستره آن از خراسان تا دهلی جدید، به علاوه کشمیر و سند بوده است (همان، ۷۶). کاکر ضمن بررسی تاریخ افغانستان باستان، تلاش کرد براساس آثار و شواهد تاریخی، ریشه‌های پشتون‌ها را در این سرزمین جست‌وجو کند. او درباره رشد واژه افغان از لحاظ تلفظ، مفهوم و کاربرد آن، هویت سیاسی یک ملت را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داده و تلاش کرده است تاریخ افغانستان را از آریانای قدیم تا افغانستان کنونی در دوره‌های مختلف تاریخی تحلیل کند (همان، ۱۳۱).

۵. ابراهیم عطایی:^۱ نظر وی در مورد آغاز تاریخ معاصر افغانستان چنین است:

۱ نویسنده و مورخ پشتوزبان، فرزند حاج مولوی عطا محمد مشهور به حاجی آخوند، در سال ۱۹۳۰م. در شهر کندهار / قندهار به دنیا آمد. وی علاوه بر یادگیری علوم رایج دینی زمان خود، در کندهار و کابل تا کلاس دهم به تحصیلات منظم ادامه داد، اما بر اثر بیماری نتوانست آن را به پایان رساند. نخستین شغل رسمی وی آموزگاری بود. پس از آن تا سال ۱۹۷۷م. به امور زیر اقدام کرد: سال ۱۹۵۷م. مدیرمسئول *طلوع افغان*، معاون مطبوعات کندهار، مدیر مؤسسه انتشارات هلمند و مدیرمسئول مجله *هلمند*؛ سال ۱۹۶۸م. مدیر اطلاعات و فرهنگ کندهار و غیره بود. وی حدود بیست سال با مجلات و روزنامه‌ها همکاری داشت (*دائرة المعارف آریانا*، ۱۳۹۲: ۱۹۲/۵-۱۹۵). عمده‌ترین آثار وی عبارت است از: ۱. *دنیکه گانو پیغام* (۱۳۳۲ش)؛ ۲. *هلمند دکتور به ساحه کی* (۱۳۴۴ش)؛ ۳. *صفحه از تاریخ هلمند لشکرگاه* (۱۳۴۷ش)؛ ۴. *دکندهار پیژندنه* (۱۳۴۷ش)؛ ۵. *دپشتونستان مسئله دحق خود* / *ارادیت په رانکی* (۱۳۴۸ش)؛ ۶. *هلمند تناتر [بی تا]*؛ ۷. *په پشتو ادبیاتو کی دکیسی برخه* (۱۳۵۶ش)؛ ۸. *دپشتنی قبیلو اصطلاحی قاموس* (۱۳۵۷ش)؛ ۹. *دپیوار حماسه (درامه)* [بی تا]؛ ۱۰. *شاهراه ابریشم و شبکه‌های جنوبی آن* (۱۳۶۱ش)؛ ۱۱. *نگاهی به تاریخ مختصر افغانستان* (۱۳۸۳ش). وی در تاریخ‌نگاری خود به مباحث مهمی چون علل و عوامل عظمت و شکوه، انحطاط و سقوط دولت سدوزایی‌ها به‌طور عام و دولت محمدزایی‌ها به‌طور خاص و به نقش شخصیت‌های بزرگ در تحولات مهم تاریخی در ایجاد افغانستان جدید و تداوم آن، توجه کرده و در تحلیل این موضوعات خطوط کلی گفتمان تاریخ‌نگاری ناسیونالیستی مشهود است. درباره تلاش‌های وی در این حوزه و تلقی او از دوران معاصر و مؤلفه‌های آن، نخست باید گفت در تاریخ‌نگاری معاصر افغانستان، روش‌های مختلفی وجود دارد که

«...تاریخ‌دانان ما مبدأ تاریخ معاصر را از نیمه دوم قرن هجدهم قبول کرده‌اند که بنیاد امپراتوری افغانستان توسط احمدشاه ابدالی گذاشته شد. اگرچه من عقیده دارم که باید تاریخ معاصر ما از هنگامی آغاز شود که مردم ما برای اولین بار با یک قدرت استعماری روبه‌رو شدند و این یک واقعه بس بزرگ در سیاست خارجی افغانستان بود که بر اثر آن مردم افغانستان حوادث ناشناخته را استقبال کردند که عواقب چندان خوشایندی نداشتند و از همان اوان سیاست عوامل خارجی بر عوامل داخلی سنگینی می‌نمود و این یک امر شوم ولی واقعه‌ای بزرگ بود؛ زیرا مسیر تاریخی ما را از نگاه کمی و کیفی تغییر داد و آن را به سواحل طوفانی برابر نمود؛ به همین سبب من تقسیم‌بندی مورخان سلف را رعایت کردم و برای آغاز تاریخ معاصر تأسیس امپراتوری افغانی را به عنوان مبدأ می‌آورم...» (عطایی، ۱۳۸۳: ۲۲، ۲۳). او در ارزیابی و بررسی ساختار جامعه افغانستان، درباره تأثیر بافت‌های قبایلی بر ساختار جامعه چنین نوشته است: «جامعه را در ساحه قبیله «سیستم جرگه‌ها» می‌گویند. جایی که قبیله باشد، آنجا جرگه هم هست و در جایی که جرگه معمول است، جامعه تحت سایه مناسبات قبیله واقع است. جامعه افغانستان یک جامعه قبیله‌ای است و تا جایی که تاریخ به یاد دارد، از قدیم‌الایام در این جامعه نظام قبیله سایه افکنده است. نظام جرگه حاکم است؛ در این نظام حدود حقوق و جزا توسط رسم و رواج خصوصی تعیین و مسائل بزرگ جامعه ذریعه لوی جرگه حل و فصل می‌شود. فیصله جرگه‌ها دارای وزن و قدسیت است. اگر یک فرد همراه با خانواده‌اش تباه شود، آن را قبول می‌کند و در مقابل فیصله جرگه بغاوت و خیانت را نمی‌پذیرد. این چنین لویه جرگه‌ها تاریخ طولانی دارند. جرگه‌های مهم در قرن هجدهم، سپس در قرن نوزدهم و در قرن بیستم دایر شدند. در قرن بیستم صاحبان

هر یک از مورخان افغانستانی از آن بهره گرفته‌اند که بدون بازشناسی این روش‌ها شناخت دقیق آنها ممکن نیست. بر این اساس، وی در نوشته‌های تاریخی خود بیشتر روش تبیین را به کار گرفته و به دنبال اثبات فرضیه‌های خویش بوده است؛ به همین دلیل در پی جمع‌آوری و ارائه شواهد و مدارک بوده است. اگرچه او به صورت آشکارا به طرح فرضیات نمی‌پرداخت، اما از محتوای مباحث تاریخی او برمی‌آید که در کنار این روش تبیین، از دیگر روش‌های موجود در تاریخ‌نگاری مدرن نیز استفاده کرده است. گاهی نیز برخلاف اصول دانشگاهی به شرح رخدادها تاریخی به صورت توصیفی پرداخته و درباره قضایا به صورت تنگ‌نظرانه قضاوت کرده است. با این وصف به نظر می‌رسد با ادبیات و منطق تقسیم‌بندی تاریخ‌نگاری‌های مدرن آشنایی داشته است.

قدرت در این جرگه‌ها اشتراک می‌ورزیدند و همه مردم نمی‌توانستند در آن سهم شوند؛ به همین سبب جرگه‌ها نمایندگی از دموکراسی نمی‌کنند، ولی در جامعه اشرافی قبیله همین راه و رسم است که مسائل توسط جرگه‌ها حل و فصل شود. جرگه نمایندگی از خانان قبیله و قشر متنفذ جامعه را می‌نماید. بنای آن را یک راه حل عادلانه شمرده نمی‌توانیم» (عطایی، ۱۳۸۳: ۴۱). به روشنی معلوم است که او براساس نظریه قوم بزرگ و ناسیونالیست پشتونی، کشور افغانستان را کشور جرگه‌ها می‌شمارد؛ درحالی‌که رسم برگزاری جرگه‌ها ویژه قبایل پشتون است و قبایل پشتون به هیچ‌وجه نمایندگی از تمام جامعه افغانستانی نمی‌کند؛ هرچند در دوران معاصر قدرت سیاسی را به دست گرفته‌اند.

عطایی در کنار این‌گونه تحلیل‌ها، نگاهی علمی به تاریخ داشته است: «... امپراتوری افغانی که احمدشاه آن را تأسیس کرد، شکل دولتی آن کاملاً خان‌خانی بود. وقتی احمدشاه از طرف خانان قبایل در جرگه شیر سرخ به پادشاهی برگزیده شد، یک دستگاه اداری را به میان آورد و در پایتخت یک شورای دائمی که اعضای آن شامل جرگه شیر سرخ و تعدادی فرماندهان نظامی بود که در همه مسائل نظامی و ملکی طبق مشاوره آنان عمل می‌کرد. بدین ترتیب، اساس دولت خان‌خانی گذاشته شد. شکل بیرونی دولت بسیار بزرگ و قوی بود و برخی از کارهایش بر بنیاد قبیله متکی بود و این بنیاد توان وزن این امپراتوری باعظمت را نداشت؛ به همین دلیل دولت خان‌خانی تا عصر احمدشاه و یک قسمت پادشاهی تیمورشاه دوام آورد و سپس فروپاشی آن آغاز شد؛ تا اینکه بعد از جنگ‌های طولانی و خطرناک از پا درآمد...» (همان، ۱۳۸۳: ۴۲). وی نقشه یک امپراتوری افغانی را طرح کرده و به منظور توسعه و تحکیم آن فعالیت‌هایی را آغاز کرد که در طول ۲۶ سال پادشاهی‌اش، زندگی او در جنگ‌های مداوم و بالای اسب گذشت، ولی این سخن همراه با او بود که در هر میدان فتح نصیبش می‌گردید. موصوف در غرب خراسان، در جنوب شرق و دولت گورکانی هند و در شمال دولت جنیدی اوزبیک را در قالب‌هایی که خودش برای آنان تعیین نموده بود، جا داد که وظیفه‌شان خدمت برای استحکام و دوام امپراتوری افغانی بود. احمدشاه امپراتوری بزرگی را قایم نمود، ولی امن و امان فقط در زیر تیغ شمشیر بود. با وجود آن از خراسان تا کناره‌های اخیر پنجاب و از حوزه آمو تا بحیره عرب در حدود امپراتوری او پیوند داشتند. احمدشاه

توانست در حدود فرهنگی افغانستان یک اداره را قائم سازد، از خراسان هند گورکانی و بخارا به مانند حوزه‌های امنیتی استفاده نماید...» (همان، ۱۳۸۳: ۵۷). او در کنار بررسی اوضاع افغانستان، به بررسی تحولات دوران معاصر در حد کشورها نیز توجه داشته است: «... اروپاییان زمانی بر هند راه یافتند که کاشف بحری در اواخر قرن پانزدهم کشتی خویش را در ساحل جنوبی دریای هند متوقف ساخت و آنجا را به نام کالیکت مسما ساخت که بعدها به کلکته تبدیل شد. از این به بعد پرتغالی‌ها، هلندی‌ها، انگلیسی‌ها و فرانسوی‌ها به این مناطق سرازیر شدند. آنان در ابتدا از پادشاهان مغول جواز و امتیازات تجارت و بازرگانی را به دست می‌آوردند که بعدها علاقه‌مند مستعمره کردن این مناطق شدند...» (همان، ۱۳۸۳: ۴۹).

از بررسی نوشته‌های تاریخی وی می‌توان دریافت که آنچه او را در تاریخ‌نگاری متمایز ساخته، نگاه قاعده‌مند و تحلیلی او به تاریخ است؛ زیرا با نگاه انتقادی به رویدادهای معاصر افغانستان سعی داشت تا حدودی بی‌طرفی محققانه را نیز رعایت کند. برجستگی دیگر وی، توجه او به حوادثی بوده که در دوران معاصر بیشتر زندگی مردم را تحت تأثیر قرار داده است و هرگاه درباره شاهان و حاکمان معاصر سخن گفته، به‌طور عمده فضایل و معایب آنها را در کنار هم نشان داده است. عطایی علاوه بر رویدادهای سیاسی، به موضوعات اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی نیز توجه داشته است؛ به‌طوری که بخش‌هایی از نوشته‌های او را می‌توان به عنوان مهم‌ترین مرجع برای تاریخ جدید افغانستان قلمداد کرد. در ضمن قضاوت‌های او درباره رهبران معاصر، به‌ویژه فرمانده مسعود کاملاً تباری بوده و به جای تبیین علمی به اتهام دست‌زده است که این می‌تواند جایگاه وی را از مقام یک مورخ ملی‌گرا به مقام یک مورخ قوم‌گرا تنزل دهد.

۶. میر محمد صدیق فرهنگ:^۱ او از جمله مورخان است که تاریخ افغانستان را

۱ در سال ۱۹۱۵م. در قریه چهاردهی کابل به دنیا آمد و در شش‌سالگی آموزش‌های ابتدایی را در دبستان تازه‌تأسیس امانی آغاز کرد. وی از آغاز کودکی به‌ویژه در علوم اجتماعی و ادبیات مستعد بود و از جمله دانش‌آموزان ممتاز به شمار می‌رفت. او از نوجوانی تحت تأثیر محیط خانوادگی و مطالعه نشریات آزادی‌خواهان هندی و مشروطه‌خواهان ایرانی، به مسائل سیاسی و اجتماعی گرایش پیدا کرد؛ چنان‌که با چند تن از هم‌صنفانش از جمله مرحوم علی احمد نعیمی یک دایره ادبی ایجاد کرد که درباره موضوعات مختلف ادبی، اجتماعی و سیاسی کشور بحث می‌کردند. در پایان یازدهمین سال تدریس وی بود که محمد نادرشاه در محفلی که فرهنگ نیز در آن حضور داشت، کشته شد.

به سبک جدید نوشت و در واقع، کار وی ادامه روند رو به رشد تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری نوین افغانستانی است که در فاصله سال‌های پس از استقلال با روی کار آمدن دولت مدرن و اهتمام آنها به ایجاد و استمرار مؤسسات آموزش عالی تداوم یافته است. پیش از وی، مورخانی چون میر غلام محمد غبار، عبدالحی حبیبی، احمدعلی کهزاد نمونه‌های ویژه‌ای از تاریخ‌نویسی ناسیونالیستی را بر مبنای نگرش نوین تاریخ‌نگاری در افغانستان ایجاد کردند، اما فرهنگ با وجود آرا و اندیشه‌های ملی‌گرایانه، در بررسی‌های تاریخی نسبت به تحلیل داده‌های تاریخی دیدی علمی و انتقادی داشت. کتاب *افغانستان در پنج قرن اخیر* وی مبتنی بر تحلیل رویدادها و وقایع گذشته با نگاه نو است. در عین حال، او نسبت به هویت ملی، تحلیل حوادث تاریخی و نقد منابع توجهی خاص داشته، از افسانه‌سرایی فاصله گرفته و وقایع و رخدادها را به صورت سال‌شمار بررسی کرده است. همچنین وی روش تحلیلی و انتقادی را در بررسی حوادث تاریخی مربوط به دوران معاصر با نهایت دقت به کار بسته، بسیاری از نقاط تاریک و تحریف‌شده تاریخ افغانستان را تبیین کرده و از عهده رسالت تاریخ‌نویسی که همان کشف حقیقت و قابل درک و فهم کردن است، به خوبی برآمده است. وی بر شناخت درست و جایگاه هر یک از منابع و اسناد و مدارک تأکید داشت و از ابتدای تاریخ‌نگاری خود در هر یک از مباحث تاریخی

در پی آن حادثه، فرهنگ و تعدادی از جوانان دستگیر و زندانی شدند. از این رو، او مدت یک ماه را در زندان سپری کرد. فرهنگ با قاتل نادرشاه آشنایی داشت و دقیقی پیش از حادثه قتل، ضمن کشیدن سیگاری با وی صحبت کرده بود، اما از تصمیم وی در قتل شاه اطلاعی نداشت. به گمان بیشتر افراد علت زندانی شدن وی همانا ایجاد دایره ادبی بود که به مذاق دولت وقت خوش نیامد و دولت بی‌دلیل وی را از آموزش در مؤسسات دولتی مادام‌العمر محروم کرد. وی سپس همه‌روزه بخشی از اوقات روزمره‌اش را صرف فراگیری علم و زبان‌های خارجی به شکل خودآموز کرد و به مطالعه آثار علمی، تاریخی، فلسفی و ادبی روی آورد تا آنکه در سال‌های پایان عمرش نه تنها دایره‌المعارف‌های معروف بریتانیکا و یونیورسالیس از وی دعوت کردند تا در بخش مربوط به تاریخ افغانستان برای آنها بنویسد، بلکه دانشگاه کلمبیای آمریکا نیز از وی خواست تا درباره اوضاع افغانستان و تاریخ آن برای دانشجویان کنفرانس دهد. فرهنگ افزون بر زبان‌های دری و پشتو، با زبان‌های انگلیسی و فرانسوی نیز آشنایی داشت. بیشترین آثار و نوشته‌های وی در حوزه تاریخ افغانستان عبارت است از: ۱. صفاریان؛ ۲. ترجمه مسئله افغانستان از ۱۸۴۱ تا ۱۸۷۸ م. از دیوک آف آرگایل [بی‌تا]؛ ۳. ترجمه منطقی و فلسفه علوم از فرانسوا گریگور (۱۳۴۰ش)؛ ۴. ترجمه تسوید قوانین از رید دکرسن (۱۳۴۰ش)؛ ۵. مسئله پشتونستان [بی‌تا]؛ ۶. کتاب افغانستان در پنج قرن اخیر که نخستین بار در سال ۱۹۸۸ م. در ایالات متحده آمریکا منتشر و سپس در سال ۱۹۹۵ م. برای بار دوم در تهران منتشر شد. وی در سال‌های پایانی زندگی‌اش به ایالات متحده آمریکا مهاجرت کرد و در منطقه متروپولیتن واشنگتن ساکن شد و همان‌جا درگذشت (محمود، ۱۳۷۷: ۴۴۵).

به مثابه یک اصل استوار بهره‌گیری صحیح کرد و به آن سخت وفادار بود. فرهنگ در این باره چنین گفته است: «...از آنجا که تحقیق تاریخی اساساً کار علمی است، هنگام بررسی پدیده‌های تاریخی کوشیده‌ام در حد امکان موازن قبول شده این دانش را به کار ببرم و از مداخله عواطف شخصی و حتی احساسات ملی و وطنی خود در آن جلوگیری نمایم. برای این منظور سعی کرده‌ام سطح مطالعه را گسترش دهم و تعداد بیشتری اسناد و مدارک را بررسی کنم و از روایات مختلف و بعضاً متضاد، روایتی را اختیار کنم که بر اسناد معتبرتر و نزدیک‌تر به زمان وقوع حادثه مبتنی بوده و به وسیله قراین و شواهد خارجی تأیید می‌شود و در اغلب موارد کوشیده‌ام تا همراه با روایت انتخاب‌شده روایات مخالف و مغایر را نیز بیان کنم. در هر قضیه و به‌ویژه در قضایای مورد اختلاف اسناد و مأخذ را در پایان هر باب ارائه کرده‌ام» (فرهنگ، ۱۳۸۱: ۴/۱). او از محدود مورخانی است که از همان ابتدای کار و در مواضع مختلف به مسئله روش در تاریخ‌نگاری توجه خاص نشان داده است (همو، همان، ۶).

۷. **اعظم سیستانی:**^۱ وی تاریخ‌نگاری را از حیث روش و بینش، برخلاف سنت جاری تاریخ‌نگاری موجود، منحصر به بررسی تحولات اجتماعی و جریان‌های تاریخی نکرد و در کنار بررسی بنیادهای سیاسی، به بحث و تبیین پدیده‌های اجتماعی در تاریخ افغانستان پرداخت. او تاریخ را جریانی در توالی حوادث می‌دانست و بر آن بود که حوادث نه در خلأ وقوع می‌یابند و نه اسرارآمیزند، بلکه قانون منطقی و ترتیب علت و معلولی بر سلسله حوادث حاکم است و هر حادثه تاریخی حادثه دیگری را به دنبال می‌آورد. تنها از این نظرگاه است که قضیه و

۱ در آغاز سال ۱۹۳۸م. در یک روستای دورافتاده در ولایت نیمروز به دنیا آمد. وی پس از فراگیری تعلیمات مقدماتی در ولایت نیمروز، به کابل رفت و دانشجوی تربیت معلم و دانشکده ادبیات و علوم بشری دانشگاه کابل شد و پس از فراغت از آن دانشکده در سال ۱۹۶۶م. شغل آموزگاری را پذیرفت و در اواخر سال ۱۹۸۰م. در آکادمی علوم افغانستان، در مرکز تحقیقات علوم اجتماعی در گروه تاریخ پذیرفته شد (سیستانی، ۲۰۰۹: ۳). تأثیرپذیری مورخان افغانستانی از تاریخ‌نگاری مدرن، در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری آنان قابل توجه و تأمل است. ترجمه کتاب‌های تاریخی و الگوگیری از سبک نگارش غربی، از جمله اهتمام در سادگی و دقت علمی، توجه به اسناد و منابع و پرداختن به تاریخ گذشته باستانی، تاریخ‌نویسی افغانستانی را وارد عرصه جدیدی کرد. بر این اساس، از جمله مورخانی که از این روند متأثر شد، اعظم سیستانی است که تاریخ‌نویسی سنتی را از حیث روش تاریخ‌نویسی نقد جدی کرد. وی مانند دیگر نویسندگان و مورخان ناسیونالیست، به تاریخ‌نگاری علمی روی آورد و ضمن نقد تاریخ‌نگاری سنتی، هدف تاریخ‌نگاری را احیای هویت شخصیت افغانی دانست (سیستانی، ۲۰۰۹: ۱۱-۱۳).

حادثه‌ای می‌تواند محتوم و پرهیزناپذیر باشد؛ و گرنه هیچ واقعه‌ای اجتناب‌پذیر نخواهد بود (سیستانی، ۱۳۹۶: ۱۳). تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری سیستمی مانند دیگر مورخان ملی‌گرای افغانستانی از برخی جنبه‌ها همسانی‌هایی دارد، اما با توجه به فضای فکری و شخصیت مورخ، شاخصه‌هایی در روش وی دیده می‌شود که پرداختن به آنها برای شناخت وی ضروری است. روش و بینش سیستمی در بیان رخدادهای تاریخی در موارد مختلف متفاوت است: ۱. آوردن زمان دقیق رخداد همراه با ماه و سال؛ ۲. تأکید بر زمان خاص؛ ۳. بررسی و واکاوی گزارش‌های تاریخی و تحلیل محتوا همراه با نقد و نظریات خودش؛ ۴. آوردن مقدمه‌ای کوتاه درباره هر رخداد در ابتدای موضوع، رویکرد به گذشته در تبیین مواد تاریخی و شرح تفصیلی مطالب خود به شکلی پیوسته؛ ۵. بررسی جزئیات رخدادهای تاریخی.

وی در برخی موارد در بیان رخدادهای تبیین جزئیات به شیوه تفصیلی پرداخته است. این جزئی‌نگری حوادث بیشتر درباره شخصیت‌های تاریخی و رجال معاصر کشور است. برای مثال، در مورد خوشحال‌خان ختک چنین نوشته است: «... در میان رجال و شخصیت‌های نامدار سیاسی-فرهنگی پشتون، خوشحال‌خان ختک (۱۶۱۳-۱۶۹۱م) هم از لحاظ شعر و ادب و هم از بعد قلم و شمشیر، رهبری بزرگ و سیاستمداری شجاع و پرشهامت بود. او سردار و بزرگ قوم ختک و پیشتاز قیام پادشاهی اورنگ‌زیب به شمار می‌رود. خوشحال‌خان در عین حال که مرد سیاست و شمشیر بود، شاعری انقلابی و توانا نیز بود و برای وحدت افغان‌ها و تشویق آنها برای حصول آزادی و ترک مناصب حکومت مغول با زبان قلم اشعار آبداری نوشته است» (سیستانی، ۲۰۰۹: ۷۶). اعظم سیستمی دوران به قدرت رسیدن احمدشاه ابدالی را چنین گزارش داده است: «چگونه احمدشاه ابدالی به پادشاهی برگزیده شد؟ دهه‌های چهارم و پنجم قرن هجدهم میلادی برابر است با دوران سلطنت و فرمانروایی نادرشاه افشار؛ دورانی که همراه با بهره‌کشی وحشیانه فئودالی، غارت و چپاول مستقیم توده‌های مردم، تشدید ستم مالیاتی، زورگویی خشونت‌بار و اعمال کشتارهای وحشت‌آور و برپا ساختن کله‌منارها و ویرانگری‌های خانمان‌سوز بود. از آغاز سال ۱۷۴۰م. تا سال مرگ نادر افشار (۱۷۴۷م) قبایل و عشایر پشتون، تاجیک، هزاره، چارایماق، ازبک و ترکمن افغانستان در مصب رود کابل، در بلخ و کندز و اندخوی و سرپل و شبرغان و هرات و بادغیس و سیستان بر ضد نادر علم‌طغیان

برافراشتند و با آنکه سپاه کیفری نادر تمام این قیام‌ها را غرق در خون کرد، ولی بازهم هیچ‌گاه نتوانست روح مقاومت و استقلال‌طلبی را در مردم ما خفه کند و هر باری که در یک گوشه قیامی با زور سرنیزه و خمپاره موقتاً خاموش می‌گردید، شورش دیگری سر بلند می‌کرد و برای مدتی حکام خودکامه را به کاسه سر آب می‌داد. در چنین اوضاع پر آشوب و بحرانی و بی‌ثباتی، توده‌های میلیونی مردم قلمدان خواستار تغییر حاکمیت استبدادی فئودالی بودند و سرانجام نادرشاه افشار به دست سرداران دربار خود به قتل رسید و با قتل او بلاوقفه دولت او هم از هم فروپاشید و افغانستان تحت رهبری احمدشاه درانی نخستین کشوری در منطقه بود که طبل آزادی و استقلال به نوا درآورد» (سیستانی، ۲۰۰۹: ۳۱۴). وی تفکر قومی و تاریخ‌نگاری قومی را نقد می‌کرد و در این باره چنین نوشته است: «یک حلقه خاصی افغانان خارج از افغانستان که تعلیم‌یافته و به اصطلاح روشنفکر هم می‌باشند، دانسته و یا ندانسته تحت تأثیر بیگانگان کینه‌توز و فتنه‌انگیز رفته و چنین مسائل را دامن می‌زنند. اینان غمین‌اند و ماتم می‌کنند که از قرن هجدهم به بعد افرادی از قوم پشتون و به زعم غلط آنان قوم پشتون بر افغانستان حکمروایی کرده‌اند، اما باکی ندارند و چرتشا (فکرشان) خراب نمی‌شود که تنها از ظهور اسلام بدین سو، اعراب، خاندان‌های ترک‌نژاد (غزنوی و سلجوقی)، مغولان، تیمور و احفادش و تیموریان هند، بیشتر از هشت قرن بر این سرزمین حکم چلانده‌اند. اینان دل‌خوشی ندارند که بر ویرانه‌های خراسان، کشوری به نام افغانستان سربلند کرد؛ که خدایش همیشه سربلند دارد. اینان شاید آرزو می‌کردند که کاش این وطن - خاک به دهن بدخواهان افغانستان - در حال تجزیه و زیر سیطره فارس صفوی و شیبانان ماوراءالنهر و هند بابری می‌بود، هرگز مستقل نمی‌گشت و تمامیت اراضی نمی‌یافت. اینان دیده ندارند و نمی‌توانند تحمل کنند که فردی از قوم پشتون که مانند اقوام دیگر کشور یک قوم شریف و اصیل این سرزمین است، کشوری را بنیاد نهد. اگر این‌طور نیست پس چرا به خود نبالیم» (همو، ۲۰۰۹: ۳۳۳). سپس در ادامه خوانندگان را وادار به احترام و تعظیم احمدشاه ابدالی کرده و این موضوع یکی از مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری رسمی و ملی‌گرای افغانستانی است که باید دولتمردان تاریخی مورد احترام قرار بگیرند و این امر براساس پیش‌فرض‌های غیرعلمی استوار است. «فردی از باشندگان اصیل این خطه پاک قد علم کرد و دولت مستقلی را تشکیل داد، چرا افتخار نکنیم که احمدشاه درانی «بابای کبیر»

لقب گرفته و از قلزم خرابه‌های خراسان و از اجزای مجزای آن کشوری ساخت که امروز به نام افغانستان یاد می‌گردد که به فرموده جناب محمد سید فیضی نام و بقایش مستدام باد! بلی که باید افتخار کنیم که در این سرزمین افتخارآفرین پس از دو صد و پنجاه سال اضمحلال و تجزیه و تسلط غیر، بالاخره مردی پیدا شد و کشور مستقلی را تأسیس کرد. در جایی خوانده بودم که یک مورخ نامدار غربی برخاستن افغانستان از خرابه‌زارهای خراسان را معجزه تاریخ خوانده بود. بپا خاستن یک کشور مستقل و مقتدر واقعاً معجزه و درخور هرگونه شکرگذاری و سپاس است. اگر احمدشاه بابای ابدالی از یکی از اقوام دیگر این وطن مقدس برمی‌خاست و نام کشور ما مثلاً ترکستان یا هزارستان یا تاجیکستان می‌بود، آیا باز هم این سروصدا و واویلا وجود می‌داشت؟ گمان نکنم جواب مثبت باشد» (همو، ۲۰۰۹: ۳۳۴).

در ادامه سیستمی به شرح اولویت‌های دولت احمدشاه ابدالی پرداخت. احمدشاه پس از انتخابش به عنوان پادشاه افغانستان، برای استحکام دولتش دو مسئله مهم پیش رو داشت. یکی تنظیم قبایل و راضی نگه داشتن آنها و دیگری تشکیل یک اردوی نیرومند و منظم برای تأمین وحدت ملی و توسعه حاکمیت افغان. البته درست است که نزد احمدشاه درانی مدل یک دولت استبدادی شرقی از نوع دولت نادر افشار موجود بود؛ مگر شرایطی که هنگام تاج‌پوشی نادر در ایران فراهم بود، اینجا در افغانستان و در پایتخت آن یعنی قندهار چنین زمینه‌ای وجود نداشت» (سیستانی، ۱۳۸۶: ۳۰۹). سپس چنین نتیجه‌گیری کرد که: «واقعیت این است که نظام دولت احمدشاه درانی آمیزه‌ای از مناسبات «خانی-عشیره» نظامی است؛ بسیار نیرومند و به‌ویژه با توجه به نقش مهم و مؤثری که خان‌های قبایل در تأمین نیروهای جنگی و در مجموعه اشرافیت فتودالی داشتند، نفوذ آنان در سرنوشت کشور بیشتر برملا می‌شود. قبایل بدان سبب که دائماً مسلح بودند، علی‌رغم قبول تابعیت از مرکز و شاه، عامل مهم تجزیه قدرت سیاسی مرکزی به شمار می‌آمدند؛ به همین سبب احمدشاه درانی سران و بزرگان قبایل را در دربار و در پایتخت جمع کرد و با دادن القاب اعزازی و معاش و مستمری آنها را از قوم و طایفه و قبیله‌شان دور و به خود طوری وابسته و دلگرم کرد که پس از مدت کوتاهی امپراتوری وسیعی از نیشابور و سیستان در غرب تا پنجاب و کشمیر در شرق و از دریای آمور در شمال تا به هری هامان در جنوب را تحت قلمرو خود درآورد» (سیستانی، ۲۰۰۹: ۳۲۷).

نتیجه گیری

مورخان افغانستانی در سده‌های هجدهم و نوزدهم به عنوان مورخان مسلمان در دربار شاهان سدوزایی و محمدزایی توانسته‌اند به سبک و سیاق تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری اسلامی و سنتی رسالت خویش را در نگارش تاریخ افغانستان در آن دوران به انجام برسانند. یافته‌های این پژوهش دال بر این است که مورخان افغانستانی در دو سده نخست (هجدهم و نوزدهم) کمتر به اصول و مبانی علم تاریخ و نگاه تحلیلی و منتقدانه به آن پایبند بودند و تنها تعداد معدودی از آنان دانش تاریخ را جزو علوم سودمند دانسته‌اند. آنها باور به عبرت‌آموزی تاریخ داشتند و خواندن تاریخ را به حکام و سلاطین توصیه می‌کردند. تاریخ‌نگاری حاکم در تاریخ‌نگاری آنان، نگاه اسطوره‌ای به تاریخ همراه با تقدس‌گرایی، نخبه‌گرایی و جبرگرایی بوده و بیشتر به وقایع سیاسی پرداخته‌اند. به استثنای کاتب و چند مورخ دیگر، باقی مورخان دوران پیش از استقلال، در تمامی موارد تاریخ‌نگاری سنتی یا پیشین را در این مقطع از تاریخ معاصر افغانستان ادامه داده‌اند که محتوای آنها تعریف و تمجید از دربار، رسمی بودن مورخان، عدم توجه به اوضاع اجتماعی و معیشتی مردم، بی‌توجهی به اسباب و علل وقایع، نقل جزء به جزء حوادث بدون ارائه تحلیل علمی از آنها و حواله کردن به تقدیر و قضا و قدر، استفاده از شعر و ماده تاریخ، عدم نقل منابع و مآخذ و رونویسی آثار پیشین بود. به عبارت دیگر، نگرش و روش تاریخ‌نگاری همچنان دچار سکون بود. در این دوره، برخلاف آنچه در تاریخ‌نگاری بعد از استقلال (۱۹۱۹م) می‌خوانیم، سخن از افغانستان تاریخی که دارای تمدن و تاریخ پنج‌هزار ساله باشد، کمتر به چشم می‌خورد و بیشتر بر غیرت قومی و به‌ویژه قوم افغان تأکید دارد و منابع مملو از ذکر فضایل شاهان درانی است. انگیزه‌های اصلی آنان ناشی از دو مقوله زیر بوده است: ۱. تمایل به وطن و حب وطن به عنوان عامل پیوند انسان با زادگاهش که در تکوین آثار تاریخی این دوره نقش مهمی داشته است؛ ۲. بیشتر نویسندگان این دوره دارای جایگاه دیوانی بودند و انگیزه آنها ناشی از مسائل اداری بوده است؛ به همین سبب آنها بیشتر به معرفی شاهان و شاهزاده‌های درانی و ویژگی‌های جغرافیایی جنوب و شرق کشور پرداخته‌اند. همچنین از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری این دوران اعتقاد به مشیت الهی در تاریخ، اصل ظل‌الله درباره پادشاهان درانی و رابطه راعی-رعیتی بود که نشان می‌دهد

مورخان این دوره مقلد تاریخ‌نگاری اسلامی بوده و به همان شیوه به تاریخ پرداخته‌اند. با وجود این موارد، برخی از این مورخان در دوره گذار استبداد به مشروطه زندگی می‌کرده‌اند که خواسته یا ناخواسته برخی از خواست‌های نظام جدید در آثارشان پدیدار است و از همان رعیت در مواضع دیگر به عنوان ملت افغان یاد کرده و تمام ارکان قدرت اعم از پادشاهان درانی و خان‌های محلی را مورد انتقاد قرار داده‌اند. بنابراین آثارشان از دو حالت خالی نیست؛ یکی زندگی و تجربه زیسته و دیگری، دوگانگی و تعارض میان جهان سنتی و مدرن. همچنین شناخت مورخان این دوره از گذشته‌های باستانی افغانستان به‌ویژه پیش از اسلام، آشفته و مملو از افسانه، اسطوره و داستان‌های غیرواقعی است، اما درباره دوره اسلامی به دلیل دسترسی به منابع تاریخ اسلام، شناخت بیشتر و درست‌تری داشتند. در آثار آنها مباحث و مسائل اجتماعی و اقتصادی به ندرت طرح شده است و این دسته از مورخان بیشتر به تکرار مطالب مورخان پیشین پرداخته‌اند. از آنجا که تألیف این کتاب‌ها غالباً فرمایشی و درباری بود، می‌بایستی به تأیید شاه می‌رسید و به همین دلیل بسیاری از وقایع به علت ترس، چاپلوسی، مصلحت‌اندیشی و یا عدم درک و فهم مناسب، به کناری نهاده می‌شد و از ذکر آنها چشم‌پوشی شده است. با وجود آنکه بیشتر این مورخان در مقدمه کتاب‌های خود بر صداقت مورخ تأکید می‌ورزیدند، در عمل واقعیت‌ها را به علت‌های گوناگون مکتوم می‌ساختند.

گفتنی است تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی سده بیستم میلادی بیشتر متأثر از دگرگونی‌ها و تحولات منطقه و جهان بوده و با استفاده از فضای باز سیاسی بعد از استقلال و اندیشه مشروطه اول و دوم بوده است. در تاریخ‌نگری آنها ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی حاکم بوده و بر تاریخ افغانستان و نام‌های باستانی افغانستان تأکید داشتند. آنان افغانستان را کشوری با تاریخ و مدنیت پنج‌هزار ساله و نخستین مسکن آریایی‌ها با جغرافیایی بزرگ می‌دانستند. در نگاه آنان، این کشور طی فرایندی تاریخی به تدریج گسترده‌گی و وسعت خاک‌های خویش را از دست داد. راه حل آنان برای افغانستان کنونی احیای رسوم و سنت‌های باستانی بوده است. آنها در پی آن بودند که صورت و شاکله تمدنی افغانستان تاریخی را حیات دوباره ببخشند. آنچه تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان افغانستانی را در سده‌های هجدهم و نوزدهم با تاریخ‌نگاری و تاریخی‌نگری مورخان سده بیستم متفاوت کرده، ناشی از نگرش

خاص آنها به جغرافیا بوده است؛ جغرافیای سرزمینی که امروزه به نام افغانستان شناخته شده و در آثار و منابع مورخان قبلی بدان پرداخته نشده و حتی گاه از این افغانستان با نام خراسان یاد شده است.

منابع و مأخذ

- آریان‌فر، شمس الحق (۱۳۸۷)، شخصیت‌های کلان افغانستان، انتشارات میوند.
- آهنگ، محمد کاظم (۱۳۸۲)، حماسه‌هایی از قهرمانان سیاست و فرهنگ، کابل: نشر صبا.
- ابراهیمی، محمد اسحق (۱۳۶۷)، زندگینامه و رخدادهای پروسه تاریخ‌نویسی استاد علی احمد کهزاد، کابل: انتشارات دانشگاه کابل.
- افشار، محمود (فروردین ۱۳۵۷)، «وقایع‌نگاری و تاریخ‌نویسی در ایران و افغانستان»، مجله گوهر، ش ۶۸، صص ۲۷-۳۳.
- انصاری، فاروق (۱۳۹۶)، همایش بین‌المللی کهزاد، کابل: اکادمی علوم.
- بیگی، حسین حیدر (۱۳۹۶)، پدر تاریخ‌نگاری افغانستان، کابل: بنیاد اندیشه.
- پنجشیری، دستگیر (۱۳۷۷)، ظهور و زوال حزب دموکراتیک خلق افغانستان، پیشاور: انتشارات فضل.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۹۱)، تاریخ‌نگاری در ایران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- توین‌بی، آرنولد (۱۳۳۶)، نظری به تاریخ، ترجمه سهیل آذری، تهران: انتشارات نقش جهان.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۴۵)، تاریخ افغانستان پس از اسلام، کابل: انجمن تاریخ.
- حسینی جامی، محمود (۱۳۸۴)، تاریخ احمدشاهی، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- خالص، سلطان محمد (۱۲۹۸)، تاریخ سلطانی، بمبئی: انتشارات کارخانه محمدی.
- خوافی، میرزا یعقوب‌علی (۱۳۹۰)، پادشاهان متأخر افغانستان، به کوشش سرور مولایی، تهران: انتشارات عرفان.
- دولت‌آبادی، بصیراحمد (۱۳۸۵)، شناسنامه افغانستان، تهران: انتشارات عرفان.
- دایرة المعارف آریانا (۱۳۹۲)، هیئت نویسندگان دایرة المعارف، ج ۵، کابل: اکادمی علوم افغانستان.
- راینسون، چیس اف. (۱۳۹۳)، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران: انتشارات سمت.
- رحیم، رسول (۲۰۰۱م)، یادنامه میر غلام محمد غبار، لندن: بنیاد نشریات پرنیان.
- رضوی، سید ابوالفضل (۱۳۹۱)، فلسفه انتقادی تاریخ، تهران: پژوهشگاه فکر و اندیشه اسلامی.

- رهین، عبدالرسول (۱۳۸۶)، *تاریخ مطبوعات افغانستان*، استکهلم: انتشارات شورای فرهنگی افغانستان.
- ریاضی، یوسف (۱۳۶۹)، *عین‌الوقایع*، به کوشش محمدآصف فکرت، تهران: بنیاد افشار.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰)، *تاریخ در ترازو*، تهران: امیرکبیر.
- سیستانی، اعظم (۱۳۹۶)، *تاریخ چیست و مورخ کیست؟*، کابل: انتشارات دانش.
- (۱۳۸۶)، *ظهور افغانستان معاصر و احمدشاه ابدالی*، کابل: انتشارات دانش.
- (۲۰۰۹)، *برخی شخصیت‌های فرهنگی و اجتماعی افغانستان*، کابل: انتشارات دانش.
- *شصت سال تاریخ‌نگاری در افغانستان* (۱۳۹۰)، مجموعه آثار سخی منیر، صاحب‌نظر مرادی، علی امیری و سید جواد دروازیان، کابل: بنیاد آرمان شهر کابل.
- شکارپوری، میرزا عطاءمحمد (۱۹۵۹م)، *نوای معارک*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کراچی: انتشارات سندهی ادبی بورد.
- صالحی، محمدعرب (۱۳۸۹)، *فهم در دام تاریخی‌نگری*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طنین، ظاهر (۱۳۸۳)، *افغانستان در قرن بیستم*، تهران: انتشارات عرفان.
- عطایی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳)، *نگاهی مختصر به تاریخ معاصر افغانستان*، ترجمه جمیل الرحمن کامگار، کابل: انتشارات میوند.
- علوی، عبدالکریم (۱۸۴۸م)، *تاریخ محاربه کابل و قندهار*، لکنهو: هندوستان.
- غبار، میرغلام محمد (۱۳۷۷)، *افغانستان در میسر تاریخ*، ج ۱، تهران: انتشارات جمهوری.
- فاریابی، پویا (۱۳۸۰)، *یادنامه غبار*، کابل: انتشارات پرنیان.
- فرهنگ، میرمحمد صدیق (۱۳۸۱)، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، به کوشش ابراهیم شریعتی، ج ۱، تهران: انتشارات عرفان.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۷)، *ماهیت پارادیمی اندیشه‌های سیاسی، مازندران: دانشگاه مازندران.*
- کاکر، محمدحسن (۱۳۵۷)، *افغان، افغانستان و مختصری از کوشش‌های افغان‌ها برای تشکیل دولت در هندوستان، فارس و افغانستان*، کابل: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه کابل.
- کالینگوود، آر. جی (۱۳۹۰)، *اصول تاریخ*، ترجمه عبدالرضا سالار، تهران: نشر نی.
- کهزاد، احمدعلی (۱۳۳۴)، *تاریخ قدیم افغانستان*، ج ۱، کابل: مطبوعه دولتی.
- (۱۳۷۸)، *افغانستان در پرتو تاریخ*، پیشاور: مطبوعه دانش.
- گدیس، جان لوئیس (۱۳۷۹)، *تأملی در تاریخ معاصر*، ترجمه حسین علی نوذری، تهران: انتشارات طرح نو.
- محمود، شاه محمود (۱۳۷۷)، *تاریخ‌نویسی در افغانستان*، کابل: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه کابل.

- مرادی، صاحب‌نظر (۱۳۹۰)، *افغانستان جغرافیای بحران*، کابل: انتشارات سعید.
- موسوی، سید عسکر (۱۳۷۹)، *هزاره‌های افغانستان (تاریخ، فرهنگ، اقتصاد و سیاست)*، ترجمهٔ اسدالله شفاپی، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی-هنری نقش سیمرخ.
- مولایی، محمدسرور (۲۰۰۱م)، *یادنامه میر غلام محمد غبار*، به کوشش پویا فاریابی، لندن: بنیاد پرنینان.
- نوری، نورمحمد (۱۳۳۵)، *گلشن امارت*، کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
- یزدانی، حاج کاظم (۱۳۸۵)، *پژوهشی در تاریخ هزاره‌ها*، ج ۱، تهران: انتشارات عرفان.

List of sources with English Handwriting (Transliteration)

- Āryanfar, Shams al-Ḥaq (2008), *Shakhshiyathāy-e Kalān-e Afghanistan*, first edition, Maivand Publication.
- Āhang, Moḥammad Kaẓem (2003), *Hemāsehā'ī az Qahramānān-e Siyāsāt va Farhang*, first edition, Kabul: Šabā Publishing.
- Afshār, Maḥmūd (1357), *Vaqāye 'nevīsī va Tārīkhnevīsī dar Iran va Afghanistan*, Gohar Publishing.
- Beygī, Ḥoseyn Ḥeydar (1396), *Pedar-e Tārīkhnegārī-ye Afghanistan*, Kabul: Bonyād-e Andīshe.
- Panjshīrī, Dastgīr (1377), *Zohūr va Zavāl-e Ḥezb-e Demokrātīk-e Khalq-e Afghanistan*, Pīshāvar: Fazl Publication.
- TurkmenīĀzar, Parvīn (2012), *Tārīkhnegārī dar Iran*, Tehran: Pajūheshgāh-e 'Olūm-e Ensānī va Moṭāle'āt-e Farhangī.
- Twain B., Arnold (1336), *Naẓarī be Tārīkh*, translated from English to Persian by Soheyl Āzarī, Tehran: Naqsh-e Jahān Publication.
- Ḥoseynī Jāmī, Maḥmūd (1384), *Tārīkh-e AḥmadShāhī*, by GholāmḤoseyn Zargarīnejād, Tehran: Tehran University Press.
- Ḥabībī, 'AbdolḤayy (1378), *Joghrafiyā-ye Tārīkhīy-e Afghanistan*, Kabul: Maivand Publication.
- Ḥabībī, 'AbdolḤayy (1372), *Jonbesh-e Mashrūṭīyyat dar Afghanistan*, Qom: Ehsani Publishing.
- Ḥabībī, 'AbdolḤayy (2010), *Tārīkh-e Mokhtaṣar-e Afghanistan*, Peshawar: Dānesh Publishing Association.

- Ḥazratī, Ḥasan and ‘Abbās BorūmandA‘lam (2012), *Ta‘ammolātī dar ‘Elm-e Tārīkh va Tārīkhnegārī*, Tehran: Naqsh-e Jahān Publication.
- Khāleṣ, Solṭān Moḥammad (1298), *Tārīkh-e Solṭānī*, Mumbai: Kārkhāne-ye Moḥammadī Publication.
- Khwāfi, Mīrzā Ya‘qūb ‘Alī (2011), *Pādeshāhān-e Mote‘akhhher-e Afghanistan*, by Sarvar Molā’ī, Tehran: ‘Erfān Publication.
- Dolatābādī, Baṣīrahmad (2006), *Shenāsnāme-ye Afghanistan*, Tehran: ‘Erfān Publication.
- Robinson, Chase F. (2014), *Tārīkhnegārī-ye Eslāmī*, translated from English to Persian by Moḥsen Alvīrī, Tehran: Samt Publication.
- *Resāle-ye Shaṣṭ Sāl Tārīkhengārī* (2011), Collection of Lectures, first edition, Kabul: Ārmānshahr Publication.
- Riyāzī, Yousof (1990), ‘*Ayn al-Waqā’*’, by Moḥammad Āṣef Fekrat, Tehran: Afshār Foundation.
- Zarrīnkūb, ‘Abdolḥoseyn (2001), *Tārīkh dar Tarāzū*, Tehran: Amīrkabīr Publication.
- Shekārpūrī, Mīrzā ‘AṭāMoḥammad (1959), *Navā-ye Ma‘ārek*, by ‘AbdolḤayy Ḥabībī, Karachi: Sandahī Adabi Bord Publication.
- Šāleḥī, Moḥammad ‘Arab (2012), *Tārīkhnegārī va Dīn*, Tehran: Pajūheshgāh-e Farhang va Andīshe-ye Eslāmī.
- Ṭanīn, Zāher (2004), *Afghanistan dar Qarn-e Bīstom*, Tehran: Erfan Publication.
- ‘AbdulKarīm, Monshī (1987), *Tārīkh-e Aḥmad*, Lucknow.
- ‘AbdulKarīm, Monshī (1848), *Moḥārebe-ye Kabul va Kandahar*, Lucknow.
- Ghobār, Mīr Gholām Moḥammad (1374), *Afghanistan dar Masīr-e Tārīkh*, Tehran: Jomhūrī Publication.
- Fāryābī, Pūyā (2001), *Yādnāme-ye Ghobār*, Kabul: Parniyān Publication.
- Farhang, Mīr Moḥammad Seddīq (2011), *Afghanistan dar Panj Qarn-e Akhīr*, by Ebrahīm Sharī‘atī, Tehran: Erfan Publication.
- Qezelsofli, MoḥammadTaqī (2008), *Māhiyyat-e Pārādāymī-ye Andīshehāye Siyāsī*, Māzandarān: Mazandaran University.
- Kāteb, Faīz Moḥammad Hazāreh (2014), *Toḥfat al-Ḥabīb*, by Moḥammad Sarvar Molā’ī, Kabul: Amīrī Publication.

- Kāteb, Faiz Moḥammad Hazāreh (2014), *Serāj al-Tawārīkh*, by Moḥammad Ebrāhīm Sharī‘atī, Tehran: Erfan Publication.
- Kar, H. (1969), *Tārīkh Chīst?* Translated from English to Persian by Ḥasan Kāmshād, Tehran: Khwārazmī Publication.
- Kākar, Moḥammad Ḥasan (1978), *Afghānha, Afghanistan, va Mokhtasarī az Kūsheshhāy-e Afghānha Barāy-e Tashkīl-e Dolat dar Hendūstān, Fārs va Afghanistan*, first edition, Kabul: Published by Kabul University, Faculty of Social Sciences.
- Kohzād, Aḥmad‘Alī (1325), *Tārīkh-e Afghanistan*, Volumes I and II, Kabul: Government Press.
- Kohzād, Aḥmad‘Alī (1334), *Tārīkh-e Qadīm-e Afghanistan*, Volume I, Kabul: Government Press.
- Kohzād, Aḥmad‘Alī (1999), *Afghanistan dar Partov-e Tārīkh*, Peshawar: Dānesh Press.
- Gaddis, John Lewis (2000), *Ta‘ammolī dar Tārīkh-e Mo‘āṣer*, translated from English to Persian by Hoseyn‘Alī Nozarī, Tehran: Tarḥ-e No Publication.
- *Researches of ‘Allāmeḥ Aḥmad‘Alī Kohzād International Scientific-Research Seminar* (2017), Kabul: Afghanistan Academy of Sciences.
- Maḥmūd, Shāh Maḥmūd (1998), *Tārīkhnevīsī dar Afghanistan*, Kabul: Faculty of Social Sciences, Kabul University.
- Morādī, Sāḥeb Naẓar (2011), *Afghanistan Joghṛāfiyāy-e Boḥrān*, Kabul: Sa‘īd Publication.
- Mūsavī, Seyyed ‘Askar (2000), *Hazārehāy-e Afghanistan (Tārīk, Farhang, Eqteṣād va Siyāsāt)*, translated by Asadollāh Shafā‘ī, first edition, Tehran: Cultural and Artistic Institute of Naqsh-e Sīmorgh Publication.
- Mowlā‘ī, Moḥammad Sarvar (2001), *Yādnāme-ye Mīr Gholām Moḥammad Ghobār*, be Kūshesh-e Pūyā Fāryābī, London: Bonyād-e Parniyan.
- Mīr Moḥammad Hoseyn Shāh (1988), *Yādnāme-ye Kohzād*, Kabul: Kabul University, Faculty of Social Sciences Publication.
- Nūrī, NūrMoḥammad (1335), *Golshan-e Emārat*, Kabul: Afghanistan History Association.
- Yazdānī, Ḥāj Kāẓem (2006), *Pajhūheshī dar Tārīkh-e Hazārehā*, Tehran: ‘Erfān Publication.

بسمه تعالی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

Content

The Persian Redaction of ‘Alā’ī Maghribī’s Taqwīm al-’Adwīyah and Its Parallel Texts	Hoda Oyar Hoseyn Younes Karamati	5
Aljamiado: the Origin, Causes of Emergence, its Developments and Heritage Status	Mina Tavana Seyyed Ahmad Reza Khezri	29
Study of the Political Thought of Abdul Razzaq Sanhourī with Emphasis on the Thought of the Islamic Caliphate	Mohammad Hasan Beygi Farhad Saborifard Shohreh Jalalpour	57
Investigating the Role of the Inju Shirazi Family in the Political and Cultural Life of India (945-1068 AH)	Badrosadat Alizadeh Moghadam	91
Investigating the Status of Educational Planning and Curriculum in Modern Qajar Schools (Case Study: Mazandaran Schools)	Ali Akbar Enayati Ataollah Hassani Mohammad Ali Akbari	113
A Reflection on the Historical Attitude of Afghan Historians in the Last Three Centuries	Abdollah Farrahī Ahmad Shu‘ayb Muslimiyār	135

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M.Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Akbari, M. A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti University

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Ghadimi Gheydari.A, Associate Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Kheirandish.A, Professor of Iran History, Shiraz University

Moftakhari, H, Professor of Iran History, kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Rahnamaei,M.T, Associate Professor Geographi, Tehran University

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,
honors the memory and names of its deceased members.**

The Late: Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad
Hasan Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

Executive Manager: L. Ashrafi

Farsi Editor: M. Sorkhi kohl kheili

English Editor: A.Tavakoli

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran, Iran.

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

Fax: +9821 88676860